

DE GEEST IN SCHEPPING EN VERLOSSING



Jozef en Maria presenteren hun zoon in de tempel. De oude Simeon, aan wie voorspeld was dat hij nog voor zijn dood de Verlosser zou zien, houdt het kind in zijn armen en looft God. Ook de profetes Anna herkent Christus. Boven haar zweeft de heilige Geest in de gedaante van een duif (Lucas 2:22-38). De Geest is door Rembrandt in volle actie afgebeeld. Ook voor de uitstorting (Pinksteren) is Hij actief: bij de schepping, in de geschiedenis en zeker bij de geboorte en het leven van Jezus. Hij beweegt in het licht van de Vader dat schijnt op de Zoon.

Illustratie omslag: Rembrandt van Rijn, *Het loflied van Simeon*, 1639 (fragment)
Museum Het Rembrandthuis, Amsterdam.
Ontwerp omslag: Arjan Gooijer

DE GEEST IN SCHEPPING EN VERLOSSING

DE BETEKENIS VAN PINKSTEREN IN DE THEOLOGIE VAN KARL RAHNER
EN KARL BARTH

THE SPIRIT IN CREATION AND REDEMPTION

THE MEANING OF PENTECOST IN THE THEOLOGY OF KARL RAHNER AND
KARL BARTH
(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid aan de Protestantse
Theologische Universiteit te Amsterdam – Groningen, op gezag van de rector, prof.
dr. M.M. Jansen, ingevolge het besluit van het college voor promoties in het open-
baar te verdedigen te Amsterdam op donderdag 7 april 2016 des middags te 3.45 uur

door

AALDERT GOOIJER

geboren op 23 november 1976 te Huizen

Promotoren: Prof. dr. J. Muis
Prof. dr. J.B.M. Wissink

Woord vooraf

Graag wil ik in het kort schetsen hoe ik tot de centrale vraag van dit onderzoek gekomen ben. In 2003 rondde ik de studie theologie af met een scriptie over de scheppingsleer (in het bijzonder de kosmische eschatologie) van de protestantse theoloog Jürgen Moltmann. Ik ontdekte dat de heilige Geest volgens Moltmann een fundamentele rol speelt in de schepping. De Geest bewaart de schepping voor de dreiging van het 'niets' en stuwt deze vooruit richting de voleinding. Hij woont in de schepping in om deze voor te bereiden op de inwoning van de drie-enige God in het eschaton.

Ik vond en vind deze gedachten van Moltmann inspirerend. Maar zijn scheppingsleer riep bij mij ook de nodige vragen op, waarvan de belangrijkste centraal staat in deze dissertatie. Als je veronderstelt dat de Geest een fundamentele rol speelt in de schepping, waarom moest Hij dan nog uitgestort worden tijdens het Pinksterfeest, zoals de Kerk belijdt? Wat is de betekenis van Pinksteren, ervan uitgaande dat de Geest al werkzaam is? Deze vraag zal in het eerste hoofdstuk verder worden uitgewerkt en in de hoofdstukken daarna worden geanalyseerd en beantwoord. Daarbij is Moltmann losgelaten; de vraag wordt gesteld aan twee andere theologische 'grootheden', namelijk Karl Barth en Karl Rahner.

Dit brengt me meteen bij mijn dankwoord, want zonder de goede begeleiding van mijn beide promotoren was dit onderzoek niet gelukt. Met name Rahner schrijft moeilijke teksten over termen, die een protestantse lezer niet vertrouwd zijn. Hij is bovendien niet alleen in zijn denken, maar ook in zijn manier van schrijven duidelijk beïnvloed door Heidegger, wat niet bepaald bevorderlijk is voor de leesbaarheid van zijn teksten. Maar ook Barths theologie is zonder goede begeleiding niet goed te begrijpen. Zijn schrijfstijl is heel anders dan die van Rahner, veel uitvoeriger, maar hij is daarmee niet minder diepzinnig in gesprek met de bijbel en de christelijke theologie en allerlei filosofen.

Ik wil daarom mijn beide promotoren, prof. dr. J. Muis (Protestantse Theologische Universiteit) en prof. dr. J.B.M. Wissink (School of Catholic Theology van Tilburg University), bedanken voor hun begeleiding. Beiden zijn gepromoveerd op Barth, prof. Wissink is bovendien ook kenner van Rahner. Tijdens de verschillende ontmoetingen die we gedrieën hadden, eerst in het Van Unnik-gebouw te Utrecht en later in Amsterdam, ontstonden er vaak zeer interessante gesprekken over Rahner en Barth, waarbij prof. Wissink vaak vol verve Rahner uitlegde en verdedigde en prof. Muis altijd weer verbazingwekkend veel protestants tegengas wist te geven. Ik heb deze gesprekken en de verdere begeleiding als erg leerzaam en stimulerend ervaren. Dank daarvoor!

Mijn dank gaat tevens uit naar mijn ouders. Mijn vader heeft het hele manuscript gelezen en gecorrigeerd op stijl en spelling en stelde daarnaast zijn kritische vragen over bepaalde delen van de tekst. De tekst is daardoor sterk verbeterd. Bovendien waren zij samen het hele proces (en dat is best lang geweest) geïnteresseerd en betrokken op de voortgang van het onderzoek. Dat heb ik erg gewaardeerd. Ook wil ik de andere familieleden bedanken die zich als 'hulpplijn' hebben laten inschakelen. Ze keken naar het Engels van de samenvatting en/of naar de formuleringen

van de stellingen. Clarinda, Jan en Leendert: bedankt! In het bijzonder wil ik Arjan noemen. Hij ontwierp, in een proces van samen wikken en wegen, de voorkant en de tweede pagina, en hielp bij het ‘camera ready’ maken van de tekst. Arjan, bedankt voor je werk, je mailtjes en betrokkenheid!

Tot slot wil ik jou, Agnes, bedanken. In de afgelopen jaren is niet alleen dit proefschrift langzaam maar zeker ontstaan, we kregen in die tijd ook samen drie leuke kinderen. En dat eerste zou niet zijn gelukt zonder de tijd die jij deze jaren, naast je werk, hebt gestoken in ons gezin.

Aaldert Gooijer

Inhoudsopgave

1 INLEIDING	13
1 Het probleem	13
2 Relevantie van het onderzoek	16
3 Probleemstelling	18
4 Uitgangspunten en afbakening	19
4.1 De vraag naar de verhouding en de betekenis	19
4.2 De trinitarische godsconceptie	20
4.3 Twee auteurs	21
4.4 De Geest en de antropologie	22
5 De auteurs die onderzocht worden: Karl Rahner en Karl Barth	22
6 Onderzoeksvragen en deelvragen	23
6.1 Op welke deelvragen moet het hoofdstuk over Rahner een antwoord geven?	23
6.2 Op welke deelvragen moet het hoofdstuk over Barth een antwoord geven?	25
6.3 De criteria voor de waardering	27
7 Schrijfwijzer	28
2 KARL RAHNER	29
1 Introductie van Karl Rahner en de filosofische achtergrond van zijn theologie	29
1.1 Introductie en biografische gegevens	29
1.2 De filosofische achtergrond van Rahners theologie: Kant, Maréchal, Heidegger	30
2 Natuur en genade: het transcendentale niveau	33
2.1 Natuur: de transcendentale natuurlijke openheid naar God	33
2.1.1 Het voortuitgrijpen op het zijn	34
2.1.2 Het voortuitgrijpen op het zijn verder uitgewerkt	35
2.1.3 Het zijn en God	36
2.1.4 Conclusie	36
2.2 Genade	37
2.2.1 Uitgangspunten Rahners genadeleer: de algemene heilswil van God en de toereikendheid van de genade	37
2.2.2 Genade als zelfmededeling van God	38
2.2.3 Zelfmededeling van God via quasi-formele causaliteit	38
2.2.3.1 De kenleer van Rahner	39
2.2.3.2 Hoe moet Rahners kenleer gewijzigd worden, wanneer het gaat over het kennen van God in de visio?	42
2.2.3.3 De begenadiging via quasi-formele causaliteit	43

2.2.3.4 De begenadiging als het eigen werk van de heilige Geest	43
2.2.4 De bovennatuurlijke existentieel: aanbod van genade via quasi-formele causaliteit	44
2.2.5 De bovennatuurlijke existentieel: de transcendentale bovennatuurlijke openheid naar God	45
2.2.6 De verhouding van het aanbod van genade (paragraaf 2.2.4) en de transcendentale bovennatuurlijke openheid naar God (paragraaf 2.2.5)	48
2.2.7 De relatie tussen de bovennatuurlijke existentieel als transcendentale bovennatuurlijke openheid naar God en de natuur	50
2.2.7.1 Verhouding tot de 'théologie nouvelle' (De Lubac)	52
2.2.7.2 Verhouding tot de protestantse 'Utrechtse school' (A. Vos en G. Labooy)	54
2.3 De aanname van genade	58
2.3.1 De aanname van genade via zedelijke daden	59
2.3.1 De aanname van genade is ook genade	60
2.3.3 De incarnatorische structuur van de genade	61
2.4 De transcendentale ervaring	62
3 De werking van de Geest op categoriaal niveau	63
3.1 De openbaringsgeschiedenis vóór de uitstorting van de Geest	64
3.2 De werking van de Geest na de uitstorting: blijvende historische openbaring	65
3.2.1 Symboolontologie en symbooloorzakelijkheid	66
3.2.2 Christus: het grondsacrament	67
3.2.2.1 <i>De Logos</i> is mens geworden	68
3.2.2.2 De Logos is werkelijk <i>mens</i> geworden	69
3.2.2.3 Soteriologie: Christus als <i>Realsymbol</i> van het heil	70
3.2.2.4 De werkelijkheid na Christus: een drietal veranderingen	71
3.2.2.5 De verhouding tussen de werking van de Geest op transcendentiaal niveau en Christus	72
3.2.3 De Kerk: het oersacrament	73
3.2.3.1 Christus en de Kerk	73
3.2.3.2 De Kerk als oersacrament t.o.v. de andere sacramenten	74
3.2.3.3 De sacramentele oorzakelijkheid van de Kerk: de werking van de Geest na de uitstorting in verhouding tot de werking van de Geest op transcendentiaal niveau	75
3.2.3.4 De Kerk in de wereld: de werking van de Geest na de uitstorting in verhouding tot de algemene openbaringsgeschiedenis op het categoriale niveau	78
3.2.4 Conclusie en samenvatting	78
4 De charismata	79
4.1 Wat is een charisma?	79
4.2 Verhouding charisma en ambt	80

4.2.1 Eenheid van charisma en ambt	80
4.2.2 Onderscheid tussen charisma en ambt	81
4.3 Verhouding charisma en transcendente werking van de Geest in ieder mens	83
4.4 Enige observaties naar aanleiding van het bovenstaande	84
5 De Geest en de triniteit	85
5.1 De achtergrond van Rahners triniteitsleer	85
5.2 Rahners grondaxioma: de economische triniteit is de immanente triniteit en omgekeerd	86
5.3 De immanente triniteit als mogelijkheidsvoorwaarde voor de economische triniteit	86
5.3.1 De term <i>hypostase</i> wordt niet op univoke wijze gebruikt	87
5.4 De Geest in de economische triniteit	88
5.4.1 De Geest in de mens: een niet-geapproprieerde betrekking	89
5.5 De Geest in de immanente triniteit	93
5.6 Evaluatie	95
6 Afsluitende opmerkingen	96
3 KARL BARTH	98
1 Theologische achtergrond van zijn pneumatologie	98
2 De Geest in Gods openbaring	104
2.1 Christus: objectieve werkelijkheid van de openbaring	104
2.1.1 De term 'objectieve werkelijkheid'	104
2.1.2 Christus: van 'het gesproken Woord' naar 'het sprekende Woord'	105
2.1.3 De rol van de Geest in de objectieve openbaring	106
2.2 De Geest: subjectieve werkelijkheid van de openbaring	108
2.3 Objectieve en subjectieve openbaring: onderlinge verhouding	110
3 De Geest in de verzoeningsleer	112
3.1 Een schematisch overzicht van het geheel van de verzoeningsleer	112
3.2 De pneumatologische duiding van <i>Die Weisung des Sohnes</i>	114
3.3 De komst van Christus in 'de belofte van de Geest'	117
4 De Geest in de schepping	121
4.1 De Geest in de schepping in de KD in het algemeen	121
4.2 Schepping en verbond	122
4.2.1 De Geest als binnengoddelijke garantie	123
4.3 De Geest en de theologische/christologische antropologie	123
4.3.1 De natuur van de mens en de bestemming van de mens: bondgenootschap	125
4.3.2 De mens als 'ziel van zijn lichaam'	127
4.3.3 De Geest als grond van ziel en lichaam	131
4.3.4 De Geest en de gerichtheid op God	132

4.4 De Geest en de schepping in verhouding tot de Geest in het verbond – een aantal aanzetten	134
4.5 Uitleiding, ontmoeting als centraal begrip	135
5 De Geest en de middelen der openbaring	136
5.1 De Geest en de Kerk	136
5.1.1 De Geest als band tussen de twee existentievormen van Christus	137
5.1.1.1 De Geest en de verzameling van de Kerk	138
5.1.1.2 De Geest en de opbouw van de Kerk	139
5.1.2 De Geest en de zending van de Kerk	140
5.1.3 Samenvatting, observatie, conclusie	141
5.2 De sacramenten	144
5.2.1 De sacramentsleer in KD I,1	144
5.2.2 De sacramentsleer in KD I,2	145
5.2.3 De sacramentsleer in KD II,1	147
5.2.4 De sacramentsleer in KD IV	147
5.2.5 Conclusie	149
5.3 De charismata	150
5.3.1 Wat zijn charismata?	151
5.3.2 Verhouding van charismata tot de natuur van de mens	152
5.3.3 Verhouding charisma en ambt: het primaat van het charisma	154
5.3.5 Conclusie	155
6 De aanname van de openbaring	155
6.1 Het geloof	155
6.1.1 Het aanknopingspunt en de werking van de Geest	156
6.1.2 De daad van geloof en ervaring	157
6.2 Christelijke liefde	160
6.3 De heilige Geest: de grond van de aanname	163
7 De doop als fundering van het christelijke leven	163
7.1 De doop met de heilige Geest en de zelfbestemming van de mens	164
7.2 De doop met water	165
7.3 Doopleer in breder verband; kritische overwegingen	166
8 De Geest en de triniteit	169
8.1 Inleiding: weergave van drie vraagstukken	169
8.2 De immanente triniteit: het wezen van God, de drie zijnswijzen en hun onderlinge verhouding	171
8.3 De Geest en de immanente triniteit: het dialectisch spreken over de Geest in verhouding tot de Vader en de Zoon, het dialectisch spreken over het filioque	172
8.4 Barths filioque in relatie tot de immanente triniteit en het werk van de Geest in de economische triniteit	176
9 Afsluitende opmerkingen	179

4 TUSSENBALANS, VERGELIJKING EN WAARDERING	180
1 Rahner	180
1.1 Samenvatting van de hoofdpunten van Rahner	180
1.1.1 Tijdbetrokkenheid	180
1.1.2 De universele heilswil van God	182
1.1.3 De bovennatuurlijke existentieel	182
1.1.4 De transcendentale ervaring	183
1.2 Waardering	183
2 Barth	184
2.1 Samenvatting van de hoofdpunten van Barth	184
2.1.1 Tijdbetrokkenheid	184
2.1.2 Samenspel van Woord en Geest	185
2.1.3 De vraag naar de actualisatie	186
2.2 Waardering	186
3 Globale vergelijking Rahner en Barth	187
3.1 Structurele overeenkomsten en een verschil in de algemene pneumatologie	188
3.2 Het antwoord op de probleemstelling	188
3.2.1 Rahners antwoord op de probleemstelling	188
3.2.2 Barths antwoord op de probleemstelling	189
3.2.3 Vergelijking	190
4 Openbaring, geloof en ervaring: nadere vergelijking en waardering	191
4.1 Nadere vergelijking	192
4.1.1 Openbaring, geloof en ervaring bij Rahner	192
4.1.2 Openbaring, geloof en ervaring bij Barth	193
4.1.3 Vergelijking	195
4.2 Waardering: eerste aanzet	196
4.3 Waardering: de transcendentale ervaring	197
4.3.1 De methodische vraag naar de transcendentale ervaring	198
4.3.2 De inhoudelijke basis van de transcendentale ervaring	201
5 Ecclesiologie en de sacramenten: nadere vergelijking en waardering	203
5.1 Nadere vergelijking	203
5.1.1 Overeenkomsten	203
5.1.2 Inhoudelijke verschillen	204
5.2 Waardering	206
6 Ecclesiologie, ambten en charismata: nadere vergelijking en waardering	211
6.1 Nadere vergelijking	211
6.2 Waardering van de charismata en de ambten	214
6.2.1 Waardering van de charismata	214
6.2.2 Waardering van het ambt	219
6.2.2.1 Het ambt bij Barth	219
6.2.2.2 Het ambt bij Rahner	219

6.2.2.3 Concluderende samenvatting	221
6.2.2.4 De Maaltijd van de Heer	222
7 De heilige Geest en de immanente triniteit: nadere vergelijking en waardering	225
7.1 Nadere vergelijking	226
7.2 Waardering	227
7.2.1 Monopersonal trinitarism	227
7.2.2 Het filioque?	228
7.2.3 Waardering van de immanente triniteit van Barth en Rahner	229
8 Uitleiding	231
5 CONCLUSIE	232
1 Grote mate van overeenkomst	232
2 De sterke accenten van de pneumatologie van Rahner	233
3 De sterke accenten van de pneumatologie van Barth	236
4 De verschillen gewaardeerd	238
5 Conclusie	241
SUMMARY	245
LIJST VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN	255
LITERATUURLIJST	255
NAMENREGISTER	264
ZAKENREGISTER	266
CURRICULUM VITAE	268

1 Inleiding

1 HET PROBLEEM

Dit onderzoek richt zich op een probleem binnen de pneumatologie, de leer van de heilige Geest, korthedshalve op de vraag of er een verschil bestaat – en zo ja in welke mate – tussen de werking van de Geest in de schepping en na de uitstorting op het Pinksterfeest. Om dit probleem te schetsen zullen we beginnen met een korte, globale aanduiding van wat er vanuit het Oude Testament over het werk van de Geest van God gezegd wordt. Dit oudtestamentische spreken, roept namelijk deze dogmatische vraag op die in dit onderzoek centraal staat.

In het Oude Testament wordt verondersteld dat de Geest van God werkzaam is in¹ de schepping en in de geschiedenis. We kunnen daarbij denken aan het tweede vers van de bijbel, Genesis 1 vers 2, waarin staat dat Gods Geest over de wateren zweefde, maar zeker ook aan het boek van de Psalmen en aan het bijbelboek Job. In de Psalmen wordt de werking van Gods Geest (*ruach*) in de schepping regelmatig beleden en bezongen.² Zo zegt Psalm 33 vers 6: “Door het woord van de Heer is de hemel gemaakt, door de adem (*ruach*) van Zijn mond het leger der sterren.” En in Psalm 104 de verzen 29 en 30 staat: “...ontneem hun de adem en het is met hen gedaan, dan keren zij terug tot het stof dat zij waren. Zend uw adem en zij worden geschapen, zo geeft U de aarde een nieuw gelaat.” In het bijbelboek Job worden soortgelijke gedachten verwoord. Neem Job 33, 4: “De geest van God heeft mij gemaakt, de adem van de Ontzagwekkende doet mij leven.” Of Job 27 vers 3: “Zolang het leven in mij ademt, zolang Gods geest mij nog doortrekt...”

Ook is de Geest volgens het Oude Testament de inspirator van veel menselijke activiteiten, door Wie de menselijke geschiedenis en de geschiedenis van Israël mede gestalte krijgt. De profetie krijgt gestalte door de Geest (men denke bijvoorbeeld aan 1 Sam. 10, 10), de Geest wordt verbonden met landbouw (Jes. 28, 26), met architectuur (Ex. 31, 3 en 35, 31), met rechtspraak (Num. 11, 17), met wijsheid (Job 32, 8, Dan. 1, 17) en met politiek (Jes. 45: 1-5; Cyrus als Gods gezalfde).³ Ook zal de Geest op de Messias rusten en Hem wijsheid en inzicht geven (Jes. 11, 1-5 en Jes. 61, 1-2).

We kunnen dus zeggen dat de Geest levend maakt, en dat de Geest – gelet op de bovenstaande relaties – de inspirator is van veel wat het leven voor mensen waardevol en leefbaar maakt. De Geest is inderdaad werkzaam in de schepping en in de geschiedenis.

¹ Dingemans geeft aan dat de Geest *niet* als een immanente kracht in de schepping aanwezig is, en dat we dus niet zomaar over de werking van de Geest *in* de schepping kunnen spreken. Bij mensen werkt de Geest echter wel immanent. Zie G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende. Pneumatologie*, Kok, Kampen, 2001ii, p. 379, n. 23. Omdat we ons in deze studie zullen richten op de mens, spreken we wel over de werking van de Geest *in* de schepping, ook al bedoelen we daar op dit moment nog zowel de niet-menselijke als de menselijke schepping mee.

² H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, Callenbach, Nijkerk, 1965ii, p. 105, 106, vergelijk ook Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, H. Veenman & zn., Wageningen, 1987vi, p. 233, 234.

³ H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 106.

Het is opvallend dat in de meer recente dogmatische bezinning op de persoon en het werk van de Geest, en ook in de bezinning op de scheppingsleer, het werk van de Geest in de schepping meer de nadruk heeft gekregen dan in de traditie gebruikelijk lijkt te zijn geweest.⁴ We kunnen daarbij onder meer denken aan het werk van Moltmann⁵, Van de Beek⁶, Berkhof⁷, Dingemans⁸ en Rahner (bij de laatstgenoemde geven we hier geen literatuurverwijzingen; zijn werk komt in dit onderzoek uitgebreid aan de orde). *Verskillende motieven* spelen in de recente bezinning een rol.

Moltmann benadrukt sterk dat God de Geest Zelf in de schepping aanwezig is om deze te bewaren en te onderhouden en tevens om deze voor te bereiden op haar vol-einding.⁹ Moltmann legt deze nadruk om zo te kunnen komen tot een scheppingsleer die zich rekenschap geeft van de *ecologische crisis*. Hij spreekt dan ook over een ecologische scheppingsleer. De Geest is zowel in de schepping als in de mens actief, en daarom is er gemeenschap tussen mens en natuur mogelijk. De gelovigen ervaren in de heilige Geest de Geest die ook in de schepping werkzaam is, waardoor er solidariteit met de natuur ontstaat.

Naast het feit dat de ecologische crisis een motief is om de rol van de Geest in de schepping te benadrukken, zoals bij Moltmann, spelen er andere motieven.

Bij Berkhof lijkt – we formuleren het voorzichtig, omdat hij zich minder expliciet uitsprekt dan Moltmann – *de waardering van de moderne cultuur* een belangrijk motief te zijn. De Geest is ook in de moderne, geseculariseerde wereld aan het werk te zien. Veel van onze moderne cultuur komt voort uit het werk van de Geest van Christus (bijvoorbeeld de emancipatie, de wezenlijke eenheid van het menselijke geslacht, de zorg voor de verdrukten, de aandacht voor de enkeling). Daarbij bouwt de Geest in zijn herscheppend werk voort op zijn werk in de schepping. Hij stond met Zijn inspiratie aan de basis van de door de Griekse filosofen ontwikkelde inzichten, zonder welke de moderne cultuur niet denkbaar is.¹⁰

Naast de motieven van Moltmann en Berkhof, respectievelijk de ecologische crisis en de waardering van de moderne cultuur, is er nog een derde motief te noemen waarom het werk van de Geest in de schepping volop de aandacht krijgt. De gedachte van de Geest die werkzaam is in de schepping biedt de mogelijkheid om het schep-pingsgeloof en *het dynamische wereldbeeld* met elkaar te verbinden, zoals Dingemans doet. De Geest is als een ‘transcendente lokroep’ die de wereld in beweging zet¹¹ en die mensen inspireert en motiveert. Ook Barbour¹² verbindt de scheppingsleer en de

⁴ Berkhof noemt Calvin en Kuyper als uitzonderingen, zie: *De leer van de Heilige Geest*, p. 106

⁵ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslernhre*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002v.

⁶ A. van de Beek, *De Adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk, 1987. In een later werk neemt Van de Beek afstand van deze eerdere studie, omdat de geschiedenis daarin als ‘een goddelijk proces’ gezien wordt ‘en het pantheïsme over de drempel komt.’ Dit gaat volgens hem ten koste van het eenmalige werk van Christus en Gods eeuwige onveranderlijke Zijn. Zie: A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest*, Meinema, Zoetermeer, 2012, p. 406, 425, n. 207.

⁷ H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 104.

⁸ G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende*.

⁹ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, p. 217.

¹⁰ H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 114 en 115, en ook: H. Berkhof, *Christus. De zin der geschiedenis*, Callenbach, Nijkerk, 1962iv, hoofdstuk V.

¹¹ G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende*, p. 379.

¹² I. Barbour, *Religion and Science. Historical and contemporary issues*, SCM Press, Londen, 1998, p. 332.

evolutieeler door de werking van de Geest in de schepping met elkaar. Er ontstaat zo in zijn ogen meer verbinding tussen de Geestgestuurde schepping, een meer vanuit de Geest doordachte christologie en de door de Geest gevormde herschepping.

De bovengenoemde theologen hebben dus allen, via de universele werking van de Geest, aandacht voor de wereld (namelijk voor het milieu, de cultuur en het dynamische wereldbeeld). Ook bij Rahner, met wie we ons in dit onderzoek diepgaand zullen bezighouden, speelt de universele werking van de Geest een belangrijke rol. Deze komt volgens hem voort uit de algemene heilswil van God, en maakt dat de gehele mensheid niet zonder genadige toewending van God leefde en leeft. Dat geldt ook de mensheid die leefde vóór Christus. De wereldgeschiedenis speelt dan ook een rol van betekenis in het denken van Rahner.¹³ Deze gedachte van de universele werking van de Geest vormt de basis voor Rahners these van het ‘anonieme christendom’, waarbij een *theodiceemotief*¹⁴ verondersteld mag worden. Doordat de Geest al sinds de schepping van de mens werkzaam is in de mens, is er niemand uitgesloten van de genadige toewending van God, ook niet al die mensen die vóór Christus dan wel die zonder werkelijke ontmoeting met Christus hebben geleefd. Dus ook de mensen die nooit van Christus hebben gehoord kunnen gered worden.

Tevens vormt voor Rahner de universele werking van de Geest een theologische legitimatie van zijn antropologische uitgangspunt in de theologie. Volgens hem is het namelijk nodig dat de theologie start vanuit de antropologie, maar dat is alleen mogelijk als er een vorm van coëxistentie is van theologie en antropologie. Deze coëxistentie baseert hij op de universele werking van de Geest. Bij Rahner is genade (dat wil bij hem zeggen: God Zelf, de heilige Geest) het constitutieve principe van de mens (in zijn terminologie: van de natuur). Ieder mens is geconstitueerd door de genade, door de zelfcommunicatie van God. Er is door deze communicatie van God een verbinding tussen God en mens. Daarom kan de antropologie vertrekpunt zijn van de theologie.¹⁵

Er zijn dus verschillende motieven aanwijsbaar om de werking van de Geest in de schepping te benadrukken. Echter, door de Geest sterk met de schepping en de geschiedenis te verbinden, komen er ook de nodige vragen op. Vanuit het Nieuwe Testament lijkt de Geest namelijk primair de eschatologische Geest te zijn, die is gekomen nadat Christus ten hemel is gevaren. Er wordt in het Nieuwe Testament en in de traditie dan ook gesproken over de uitstorting van de Geest bij Pinksteren. Of om het in de termen van het Johannesevangelie te verwoorden (Joh. 16, 7): ‘*Werkelijk, het is goed voor jullie dat Ik (Jezus, AG) ga, want als Ik niet ga zal de pleitbezorger niet bij jullie komen, maar als Ik weg ben, zal Ik Hem jullie zenden.*’ Er wordt hier gesproken over de Geest die komt, nadat Jezus is gegaan. De vraag is derhalve: waarom moet

¹³ Zie bijvoorbeeld: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1976iv, p. 147 ev. De titel van deze paragraaf luidt: Heils- und Offenbarungsgeschichte als koextensiv mit der gesamten Weltgeschichte.

¹⁴ J.B.M. Wissink (red.), *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Lannoo, Tielt, 2006, p. 61.

¹⁵ A. Losinger, *The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theologie of Karl Rahner*, Fordham University Press, New York, 2000, p. 2, 35.

een Geest die al in de schepping aanwezig is (vergelijk het Oude Testament) nog uitgestort worden? Of omgekeerd: kan een Geest, die nog moet worden uitgestort, wel al in de schepping actief zijn?

In dit onderzoek staat de dogmatische vraag naar de verhouding tussen het werk van de Geest na de uitstorting en het werk van de Geest in de schepping centraal: hoe verhouden beide werkingen van de Geest zich tot elkaar?

Als deze vraag beantwoord kan worden, krijgen we ook inzicht in de specifieke *betekenis* van de uitstorting van de Geest.

2 RELEVANTIE VAN HET ONDERZOEK

Als we systematisch vragen naar de verhouding tussen de werking van de Geest in de schepping en de werking van de Geest na de uitstorting, dan stellen we impliciet de dogmatische betekenis van de uitstorting van de Geest aan de orde. Voordat we dit verder uitwerken, vragen we ons eerst af: welke relevantie heeft dit onderzoek?

Allereerst is het ingaan op de betekenis van de uitstorting van de Geest relevant vanuit het bijbels spreken over de Geest – zoals hierboven reeds bleek. Daarnaast noemen we de motieven van de 5 auteurs, hierboven genoemd, om meer systematisch aandacht te besteden aan de werken van de Geest in schepping en geschiedenis.

Tevens heeft ons onderzoek relevantie voor het kunnen waarderen van de interreligieuze dialoog en voor het kunnen waarderen van andere religies (1), onderwerpen die volop actueel zijn. Daarnaast is het onderzoek van belang voor het vraagstuk naar de verhouding tussen Kerk en cultuur en voor de waardering van de cultuur vanuit de Kerk (2). Ten slotte noemen we het vraagstuk naar de betekenis van de uitstorting van de Geest in het oecumenische gesprek tussen de rooms-katholieke en de protestantse theologie, en daarnaast het gesprek van de protestantse theologie met de Pinksterkerken en de evangelicale stromingen over de betekenis van de charismata (3). Deze punten zullen hieronder verder worden uitgewerkt.

Ad 1: Het kunnen waarderen van andere godsdiensten en religies vanuit het christendom hangt nauw samen met de vraag naar de te onderzoeken verhouding tussen het scheppingswerk en het werk van de Geest na de uitstorting. Als deze werkingen in elkaars verlengde liggen, dat wil zeggen dat de werking van de Geest na de uitstorting erin zou bestaan Zijn werk in de schepping en in de mens te voltooien, dan zou dat kunnen impliceren dat ook de godsdiensten in elkaars verlengde liggen. (Tenminste, als wordt aangenomen dat de andere godsdiensten onder meer het resultaat zijn van het genade-handelen van Geest in de schepping. Dit is een belangrijk uitgangspunt in het denken van Rahner). Want ook de niet-christelijke gelovigen staan dan onder invloed van de Geest die in de christen werkzaam is, en hun inzichten en overtuigingen zouden dan – al dan niet volledig – door dezelfde Geest op positieve wijze geactiveerd en gestuurd worden. Maar wanneer de werking van de Geest na de uitstorting daarentegen kritisch staat tegenover Zijn werk in de schepping, dan impliceert dat ook een kritische houding richting de inzichten en overtuigingen die in de andere religies centraal staan.

Ad 2: Ook de waardering van de cultuur – en dus van kunst en wetenschap – vanuit het christelijk perspectief wordt mede bepaald door de visie op de verhouding tussen beide werkingen van de Geest. Er spelen dan twee vragen. Ten eerste is het de vraag of de creativiteit van de kunstenaar en van de wetenschapper in relatie staat tot de werking van de Geest. Of moet worden gezegd dat de mens als schepsel weliswaar creatief is – in welke mate dan ook –, maar dat deze creativiteit nog geen werking van de Geest impliceert? En, als inderdaad de creativiteit van de mens en de werking van de Geest wel met elkaar in verband staan, dan is het ten tweede de vraag, hoe deze werking van de Geest zich verhoudt tot de werking van de Geest ná de uitstorting. Als de werking van de Geest in de verlossing kritisch staat tegenover de werking van de Geest in de schepping, dan zal men zich vanuit christelijk perspectief uiteraard kritischer tot kunst verhouden dan wanneer deze werking meer gericht is op voltooiing.

Ad 3: Het is evident dat het vraagstuk naar de verhouding tussen beide werkingen van de Geest in het oecumenische gesprek een grote rol speelt. Daarbij maken we het volgende onderscheid: (1) het gesprek tussen de rooms-katholieke theologie en de protestantse theologie en (2) het gesprek over de charismata, dat door de Pinksterkerken en de charismatische beweging binnen de traditionele kerken is geagendeerd.¹⁶

Ad 3.1: Het zou kunnen zijn dat de werking van de Geest in de schepping in de rooms-katholieke traditie meer gesystematiseerd is dan in de protestantse, maar in elk geval kan worden gesteld dat in de rooms-katholieke traditie de relatie tussen Christus, Kerk en Geest anders wordt gedacht dan in de protestantse traditie. We vermelden twee observaties om deze stelling te onderbouwen:

(1) De eerste is gebaseerd op het boek *Grundkurs des Glaubens*¹⁷, van Karl Rahner, de rooms-katholieke theoloog die in ons onderzoek uitgebreid wordt bestudeerd. Illustratief voor onze stelling is de inhoudsopgave van dit boek. Hoofdstuk zes handelt over Jezus Christus, hoofdstuk zeven heeft als titel: christendom als kerk, zonder dat er een tussenliggend hoofdstuk dan wel een paragraaf is opgenomen, handelend over het werk van de heilige Geest. Het werk van Geest krijgt dus geen aparte bespreking, in elk geval geen aparte vermelding in de inhoudsopgave.¹⁸ In het werk van Karl Barth, de protestantse theoloog die we eveneens zullen bestuderen, is dit anders. Alleen al in deel I,2 van de *Kirchliche Dogmatik*¹⁹ zijn er drie paragrafen (16, 17 en 18) onder de titel: *Die Ausgiessung des Heiligen Geistes*, terwijl ook in zijn verzoeningsleer het werk van de Geest breed wordt uitgewerkt.

¹⁶ Aan deze kerkelijke charismatische beweging zijn de namen verbonden van onder meer M.F.G. Parmentier (zie bijvoorbeeld zijn boek *Heil maakt heel. De bediening to genezing*, Meinema, Zoetermeer, 1997 en zijn vele artikelen in het Bulletin voor Charismatische Theologie, waarvan hij van 1978 tot 2002 hoofdredacteur was), J. Veenhof (zie zijn boek *Vrij gereformeerd*, Kok, Kampen, 2005, met daarin bijdragen over aspecten van de charismatische vernieuwing), W. Verhoef en K. Kraan (oprichters van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland, CWN, in 1972; zie ook: K.J. Kraan, *Charismatische zielszorg. En andere pastorale opstellen van Dr. K.J. Kraan*, Uitgeverij Voorhoeve, Den Haag, 1986).

¹⁷ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, p. 10, 11, 12.

¹⁸ Ook Van de Beek wijst op het ontbreken van een hoofdstuk over de heilige Geest in *Grundkurs des Glaubens*. Zie A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus*, p. 421, 422, n.184. Zijn conclusie dat Rahner een extreem voorbeeld is van het loslaten van de relatie van de Kerk en de Geest is echter niet juist. Pinksteren en de Kerk hebben bij Rahner alles met elkaar te maken, maar dit sluit volgens Rahner een universele werking van de Geest niet uit.

¹⁹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I,2, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1948iv.

(2) De tweede observatie is dat de bovengenoemde stelling ook wordt verdedigd door Noordmans. In zijn meditatie *De Brieveschrijver*²⁰ stelt deze protestantse theoloog dat er een groot verschil van mening bestaat tussen rooms-katholiek en protestant over de waardering van Pinksteren. Volgens Noordmans zelf staat er tussen Hemelvaart en Pinksteren een 'donkere band' in het spectrum van de Triniteit en is er geen directe historische relatie tussen Hemelvaart en de kerk, een relatie die door roomse kerkleer juist wordt benadrukt. Nu zijn er aan protestantse zijde minder uitgesproken visies dan die van Noordmans, maar zijn overwegingen tonen wel het belang van dit onderzoek.

Het thema raakt dus aan het gesprek tussen de rooms-katholieke traditie en de protestantse traditie; vandaar ook dat wij ons in dit onderzoek richten op vertegenwoordigers van beide.

Ad 3.2: Naast het gesprek tussen de rooms-katholieke en de protestantse theologie is er een tweede oecumenisch onderwerp dat met ons vraagstuk in verband staat. Omdat de vraag naar de verhouding tussen de beide werkingen van de Geest sterk is gekoppeld aan de vraag naar de mate van continuïteit tussen schepping en herschepping – en daarmee ook naar de mate van continuïteit tussen de natuurlijke gaven (met de schepping gegeven) en de charismata (de gaven van de Geest, na de uitstorting gegeven) – is het onmiddellijk duidelijk dat ons onderzoek oecumenische betekenis heeft voor het gesprek over de waardering van de charismata. De vraag is namelijk of charismata geheel *bovennatuurlijke* gaven zijn, die de Geest een individu geeft, zonder dat deze gaven in relatie staan tot iemands natuurlijke gaven en talenten, óf dat charismata *natuurlijke* gaven zijn vanuit de schepping door de Geest gekregen, die vervolgens door de werking van dezelfde Geest worden geactiveerd, geïntensiveerd en gestuurd. Of is de relatie tussen natuurlijke gaven en charismata nog anders te zien? Hoe dan ook raakt ook deze vraag sterk aan de vraag naar de verhoudingen tussen beide werkingen van de Geest.

De relevantie van ons onderzoek is daarmee duidelijk. We zullen ons in de volgende paragraaf richten op een nadere omschrijving van de probleemstelling voortkomend uit de vragen die leidend zal zijn voor dit onderzoek.

3 PROBLEEMSTELLING

Zoals gezegd is het bij veel moderne theologen gemeengoed de Geest een fundamentele rol in de schepping toe te kennen. In ons onderzoek wordt dit uitgangspunt gedeeld. We gaan ervan uit dat de Geest inderdaad al bij de schepping een rol van betekenis heeft gespeeld en nog steeds speelt. Het spreken van het Oude Testament wijst sterk in deze richting en ook de trinitarische regel dat de werken van de drie-enige God naar buiten toe ongedeeld zijn, leidt tot het standpunt dat de Geest reeds in de schepping werkzaam is. Deze regel houdt in elk geval in dat hoewel de schepping wordt toegekend aan God de Vader, God de Geest er niet los van staat en ook Zijn rol speelt. Door van de Geest een werking in de schepping te veronderstellen, nemen we tussen de mogelijke accenten in de pneumatologie al een beslissing. Doordat we deze

²⁰ O. Noordmans, *Gestalte en Geest*, Holland Uitgeversmaatschappij, Amsterdam, 1955, p. 236 ev.

keuze maken gaan we niet mee met de pneumatologische accenten van Noordmans, die de Geest vooral ziet als de Geest van het eschaton en van de herschepping en niet van de eerste schepping. De schepping en de Geest verhouden zich in zijn visie niet harmonisch; de Geest zorgt vooral voor een crisis in de eerste schepping, die dan ook slechts in oneigenlijke zin 'schepping' genoemd kan worden. Deze schepping openbaart de val, waardoor zelfs gezegd kan worden dat voor Noordmans de schepping, zoals wij die kennen, in wezen samenvalt met het kwade.²¹

Wij delen de visie van Noordmans, zoals gezegd, niet. Naar onze mening is de Geest ook in de eerste schepping, de huidige schepping, actief werkzaam. En niet slechts oordelend en scheidend, maar ook opbouwend en leven gevend. Het feit dat de auteur van Genesis 1 de schepping als 'goed' en 'zeer goed' omschrijft, is onzes inziens niet bedoeld om erop te wijzen dat de schepping die wij kennen, gevallen is; het is juist een verrassende beschrijving van de door ons waargenomen wereld die dus niet als intrinsiek slecht of slechts als een *survival of the fittest* hoeft te worden beschouwd. Genesis 1 wijst op de mogelijkheid dat we deze schepping ook positief zouden kunnen waarderen, ondanks alles wat het leven zwaar kan maken.

Maar door te stellen dat de Geest in de schepping werkt, wordt er wel een vraag opgeroepen, die het onderzoeken waard is. Want het christelijke geloof leert dat er een uitstorting van de Geest is geweest en wel ná de opstanding van Jezus. Met Pinksteren wordt de uitstorting van de Geest gevierd; de Geest die er tevoren nog niet (zodanig?) was, is gekomen en in eerste instantie geschonken aan de discipelen. De vraag is dus: indien de Geest al bij de schepping betrokken was, zoals we stellen, waarom moet Hij dan nog een keer worden uitgestort en hoe verhoudt de werking van de Geest ná de uitstorting zich tot de werking van de Geest in de schepping?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden, is het nodig een aantal dingen te weten. Allereerst welke werken de Geest in de schepping verricht; vervolgens welke werken de Geest specifiek ná en sinds de uitstorting verricht en 'last but not least' hoe de beide werken, dus de werken in de schepping en de werken na de uitstorting, zich tot elkaar verhouden. Als we op deze drie vragen een bevredigend antwoord weten te vinden is het vervolgens mogelijk de dogmatische vraag naar de specifieke betekenis van de uitstorting van de Geest te beantwoorden. De analyse van de verhouding tussen de werken van de Geest in de schepping en de werken van de Geest na de uitstorting toont namelijk de specifieke betekenis van de uitstorting van de Geest.

4 UITGANGSPUNTEN EN AFBAKENING

4.1 De vraag naar de verhouding en de betekenis

We stellen in dit onderzoek de vraag naar de verhouding tussen de werking van de Geest ná de uitstorting en de werking van de Geest in de schepping. De analyse van deze verhouding toont ons de dogmatische betekenis van de uitstorting van de Geest.

²¹ Zie voor deze weergave van de pneumatologie van Noordmans: B.J.G. Reitsma, *Geest en schepping. Een bijbels-theologische bijdrage aan de systematische doordenking van de verhouding van de Geest van de God en de geschapen werkelijkheid*. Boekencentrum, Zoetermeer, 1997, p. 54-58, 160, 161.

Anders gezegd: de analyse van deze verhouding toont ons de betekenis van de nieuwe inzet van de Geest na de Hemelvaart van Christus. De bijbels-theologische vraag of er in het Nieuwe Testament – in het bijzonder in het bijbelboek Handelingen – sprake is van één of van meerdere uitstortingen van de Geest laten we in dit dogmatisch onderzoek buiten beschouwing. De vraag naar de betekenis van de uitstorting van de Geest als nieuwe inzet na de Hemelvaart van Christus, blijft namelijk ook van toepassing wanneer deze nieuwe inzet zou bestaan uit meerdere uitstortingen, meerdere manifestaties, van dezelfde Geest.

Deze vragen naar de verhouding en de betekenis van de uitstorting raken sterk aan het *waarom* van de uitstorting. Waarom zou er nog een uitstorting nodig zijn als er in schepping al een Geest werkzaam is? Waarom moet de mens nog begenadigd worden, als de Geest toch al bij de schepping van die mens betrokken is?

Maar er is, naast de vragen naar de betekenis van de uitstorting en naar het waarom van deze uitstorting, nog een andere vraag te stellen. Als we veronderstellen dat de Geest al aanwezig is in de schepping, en tevens dat de Geest uitgestort wordt, dan roept dat ook de vraag op *hoe* zich dat laat denken. Hoe laat zich systematisch denken dat de Geest die er al is, weer komen kan en daadwerkelijk ook komt? Hoe kan ‘iemand’ die er al is, komen? We formuleren dit als de vraag naar de systematische denkbaarheid van de uitstorting.

We zullen ons in dit onderzoek primair richten op *de vraag naar de verhouding tussen beide werkingen van de Geest*. De vragen naar de betekenis van de uitstorting, naar het waarom van de uitstorting en naar hoe zich de uitstorting van de Geest laat denken, komen daarbij vanzelf aan de orde. We zullen namelijk twee auteurs behandelen die zowel een werkzaamheid van de Geest bij de schepping als de uitstorting van de Geest veronderstellen, en bij deze behandeling zal het niet alleen duidelijk worden hoe beide auteurs de verhouding tussen beide werkingen van de Geest zien, maar ook – in het verlengde daarvan – *waarom* de uitstorting is gebeurd en *hoe* de uitstorting van de Geest zich laat denken.

4.2 De trinitarische godsconceptie

We stellen primair de vraag naar verhouding van beide werkingen van de Geest. De mogelijke beantwoording van deze vraag – en dat geldt zeker ook de beantwoording van de vraag naar de systematische denkbaarheid van de uitstorting – hangt nauw samen met de visie die men heeft op de economische triniteit. Het is derhalve nodig hier aan te geven welke visie op de economische triniteit in onze studie wordt verondersteld. Daarbij zetten we twee modellen tegenover elkaar. Het eerst is de klassiek trinitarische godsconceptie. In God zijn drie ‘personen’, Vader, Zoon, Geest, die één in wezen zijn. Denken vanuit deze godsconceptie vraagt om onderscheidend denken. De drie ‘personen’ van de Godheid handelen tezamen maar op onderscheiden wijze in de geschiedenis van de mens, zonder enig verlies van de totale eenheid van God. Dat impliceert voor het denken over de ‘persoon’ van de Geest, dat deze niet zomaar als Gods kracht naar buiten toe kan worden gezien; de werking van de Geest moet in dit denken onderscheiden worden van het werken van de Vader en de Zoon. De werken van de Geest hebben een eigen inhoud, de Geest werkt op onderscheiden wijze.²²

²² A. McGrath, *Christelijke Theologie. Een introductie*, Kok, Kampen, 1997, p. 267, 269.

Als tweede, het model dat wordt voorgestaan in de Geest-theologie, waarin de klassieke triniteitsleer wordt losgelaten. God is één en er is geen onderscheid in Vader, Zoon en Geest. Deze ene God beïnvloedt de wereld.²³ Deze invloed, of werkwijze, van God wordt Gods Geest genoemd. De Geest is de invloed van God die op de wereld uitgaat. Deze invloed valt te onderscheiden in verschillende perioden. Zo onderscheidt Dingemans: de tijd van de schepping, de tijd van het spreken via de profeten en getuigen, de tijd waarin God door zijn Geest werkte via Jezus en de tijd waarin God door zijn Geest de geschiedenis van Israël en van de opgestane Christus opnam in de beïnvloeding van de wereld en werkt tot aan de voleinding der wereld.²⁴

We zullen in onze studie uitgaan van de klassiek trinitarische godsconceptie. Het vergt een nieuwe studie om beide modellen met elkaar te vergelijken, maar met name vanwege de leer van de incarnatie, die in de trinitarische godsconceptie verdedigd wordt, gaat onze voorkeur uit naar dit klassiek trinitarische model. Overigens is het interessant om op te merken dat Karl Barth, die eveneens uitgaat van het trinitarische model, de Geest in de latere delen van zijn *Kirchliche Dogmatik* beschrijft als Gods werking naar buiten. Hij lijkt daar de Geest meer vanuit het andere model te beschrijven, zonder daarbij het trinitarische model los te laten.

Samenvattend, we veronderstellen dus dat de Geest werkzaam is in de schepping en tevens gaan we uit van de trinitarische godsconceptie. Vanuit deze vooronderstellingen onderzoeken we de vraag naar de betekenis van de uitstorting.

4.3 Twee auteurs

We richten ons primair op de dogmatische vraag naar de verhouding tussen beide werkingen van de Geest en beperken ons daarbij tot twee auteurs, die uiteraard bewust zijn geselecteerd (zie paragraaf 5). We onderzoeken hoe volgens de twee auteurs die we bestuderen de werking van de Geest na de uitstorting (in de genade) is gerelateerd aan en zich verhoudt tot de werking van de Geest in de menselijke schepping (de natuur). Is de werking van de Geest in het genadeverbond intenser dan de werking van de Geest in de schepping? Of is de werking van de Geest in het genadeverbond persoonlijker (is zijn presentie persoonlijker) terwijl de werking van de Geest in de schepping onpersoonlijker is (als een onpersoonlijke kracht)? Of is de verhouding van deze twee werkingen nog anders: is bijvoorbeeld het werk van de Geest in het genadeverbond een vervolmaking van Zijn werk in de schepping, of staat Zijn werk in het genadeverbond juist haaks op Zijn werk in de schepping?

Als op de relatie tussen de twee werkingen van de Geest helder zicht is verkregen, wordt het mogelijk de betekenis van de uitstorting aan te geven. Want door deze uitstorting neemt de tweede werking, die in het genadeverbond, een aanvang. We spreken dus over twee werkingen van de Geest en we vragen naar de verhouding en de relatie tussen deze twee werkingen bij twee auteurs.

²³ We volgen het model van G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende*, p. 513, 514.

²⁴ G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roepende*, p. 514.

4.4 De Geest en de antropologie

Hierbij moet worden gezegd dat we ons in de onderstaande studie beperken tot de *menselijke* schepping; we brengen deze beperking aan, omdat beide auteurs de werking van de Geest in de schepping op Zijn werk in de antropologie toespitsen. (Het werk van de Geest in het genadeverbond wordt door de auteurs niet slechts antropologisch, maar ook ecclesiologisch dan wel missiologisch ingevuld, zoals we zullen zien.) In de antropologie toont zich dus het best, hoe de auteurs zich de verhouding en de relatie van beide werkzaamheden van de Geest denken.

5 DE AUTEURS DIE ONDERZOCHT WORDEN: KARL RAHNER EN KARL BARTH

De centrale vraag van dit onderzoek is op de dogmatische vraag naar de verhouding tussen beide werkingen van de Geest. Dit onderzoek zal, zoals aangegeven, worden verricht aan de hand van de opvattingen van twee auteurs, namelijk van Karl Rahner en Karl Barth. Dat roept vanzelf de vraag op waarom voor deze auteurs gekozen is. De redenen hiervoor zijn de volgende:

- De voornaamste reden is dat beide auteurs de Geest een werking in de schepping en een werking na de uitstorting toekennen. De posities van Rahner en Barth lenen zich dus uitstekend voor het onderzoek naar het hierboven geschetste probleem. Het laat zich onderzoeken hoe de beide werkingen van de Geest zich bij Barth en bij Rahner verhouden en gerelateerd zijn. Bij auteurs die de Geest geen werking in de schepping toekennen zou de vraag uiteraard niet relevant zijn; bij zowel Barth en Rahner is dat wél het geval.
- Ten tweede hangt de waardering van de uitstorting van de Geest samen met opvattingen die men heeft over de triniteit; een onderwerp waarin Rahner en Barth grondlegend bezig zijn geweest. Het lijkt daarom zinvol om een pneumatologie vanuit een bepaalde opvatting over de triniteit te ontwikkelen, omdat dan al enigszins ingekaderd is wat wel en wat niet wordt verstaan onder de persoon en de functie van de Geest. Hierboven is reeds aangegeven dat we uitgaan van de trinitarische godsconceptie en niet die van de Geest-theologie. Dat laat onverlet dat ook binnen de hedendaagse trinitarische godsconceptie verschillende posities worden ingenomen. Daarbij kan onderscheid gemaakt worden tussen *monopersonal trinitarism* en *social trinitarism*²⁵. De eerste positie ziet God als persoon, de tweede positie als een gemeenschap of gebeuren van drie personen. Barth en Rahner zijn allebei vertolker van de eerste positie; een positie waarin de triniteit in dienst staat van de zelfcommunicatie van God naar niet-goddelijke personen. Dus hoewel met name in de christologie tussen Rahner en Barth verschillen aanwijsbaar zijn, komen hun trinitarische uitgangspunten overeen.
- Ten derde is het van belang dat Rahner en Barth beiden moderne theologen zijn die denken vanuit de probleemstelling die sinds de Verlichting dominant is geweest in de theologie, namelijk in hoeverre kennis van God mogelijk is. Dit is van belang omdat de Geest door beiden gekoppeld wordt aan de openbaringsleer en

²⁵ N. den Bok, *Communicating the Most High. A systematic study of person and trinity in the theology of Richard of St. Victor* (1173), Brepols, 1996.

daarmee dus verbonden is met de kenleer. Doordat beide auteurs vertrekken vanuit dezelfde vraagstelling is in elk geval voorkomen dat de mogelijke verschillen in de pneumatologie niet voortkomen uit het al dan niet accepteren van de moderne problematiek. Beiden starten vanuit hetzelfde probleem, alhoewel hun reactie op de Verlichtingsproblematiek en de vraag naar de kenbaarheid van God wel verschillend is. Doordat hun beider vraagstelling dezelfde is, worden de mogelijke verschillen en de achtergronden daarvan alvast gedeeltelijk ingekaderd.

- De vierde reden om Barth en Rahner te kiezen is dat deze auteurs twee verschillende tradities vertegenwoordigen, namelijk de protestantse en de rooms-katholieke. Slechts zo kan dit onderzoek in dienst van de oecumene staan. Zoals gezegd, wordt door ons daarbij verondersteld dat de verschillen tussen deze tradities (in de genadeleer en de ecclesiologie) onder meer gebaseerd zijn op verschillen in de pneumatologie.

6 ONDERZOEKSVRAAG EN DEELVRAGEN

De centrale vraag waarop ons onderzoek een antwoord wil geven, kan nu als volgt worden weergegeven: Hoe zien Rahner en Barth de verhouding van de werking van de Geest ná de uitstorting tot de werking van de Geest in de scheppingsantropologie? Waarin verschillen hun visies op deze verhouding en waarin komen deze overeen, en hoe zijn deze overeenkomst en verschillen te waarderen?

We analyseren dus hoe Barth en Rahner de relatie zien tussen de werking van de Geest in de schepping (meer specifiek: de scheppingsantropologie) en de werking van de Geest na de uitstorting (de begunadiging). We zullen daarom in de volgende hoofdstukken (2 en 3) die gaan over beide auteurs (het eerste over Rahner, het tweede over Barth) analyseren hoe zij de relatie tussen beide werkingen van de Geest denken. Hoe wordt door Rahner en door Barth de werking van de Geest in de schepping gerelateerd aan en hoe verhoudt deze werking zich tot de werking van de Geest in het genadeverbond?

6.1 Op welke deelvragen moet het hoofdstuk over Rahner een antwoord geven?

Alvorens de deelvragen aan Rahner aan de orde komen is het nodig een aantal complicerende factoren (wellicht beter gezegd: een aantal voor de *protestantse* lezer complicerende factoren) te bespreken. Zo vindt er bij Rahner een differentiatie van het genadebegrip plaats. De mens wordt al vanaf de schepping in het bestel van de genade opgenomen. Hij staat al vanaf de schepping, dus voordat er sprake is van zonden en voor de uitstorting van Geest, onder invloed van de Geest, die begunadigt. Genade is ook voor de *schuldeloze* mensen onverdiende gave van God, waardoor de mens gaat delen in het leven van God. Maar voor de *zondige* mens krijgt de genade door Christus nog een andere betekenis. Genade betekent dan ook vrijspraak²⁶ en heil.

Een tweede complicerende factor is het onderscheid dat Rahner maakt tussen een transcendentiaal en een categoriaal niveau. Terwijl op het transcendentale niveau wordt gevraagd naar de structuren van het menszijn (wat maakt een mens tot mens),

²⁶ B. Wentsel, *Natuur en genade. Een introductie in en confrontatie met de jongste ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke theologie inzake dit thema*, Kok, Kampen, 1970, p. 145, 146.

is een vraag op het categoriale niveau een vraag naar het categoriale gebeuren in de geschiedenis. Zo is de vraag naar de betekenis van de uitstorting van de Geest een vraag op het categoriale niveau. De openbaringsgeschiedenis: de incarnatie, de uitstorting van de Geest, vindt plaats op het niveau van de menselijke geschiedenis, dus op het categoriale niveau.

Op het categoriale niveau is er dus wel sprake van een nieuwe inzet van de Geest en van een vóór en ná de uitstorting, op het transcendentale niveau is dat niet het geval; er is geen nieuwe inzet van de Geest, er is op dit niveau überhaupt geen chronologie. De Geest is op dit niveau óf werkzaam óf niet, maar niet sinds een moment in de geschiedenis.

Vooraf aan de vraag naar de betekenis van de uitstorting moet dus eerst een aantal andere vragen beantwoord worden. Het moet helder zijn of de genade ook op het transcendentale niveau een rol speelt, en zo ja welke? Dit is de vraag naar de relatie tussen natuur en genade. Vervolgens is het nodig te weten hoe de genade zich verhoudt tot de werking van de Geest. Want dan wordt duidelijk of de Geest ook op het transcendentale niveau een rol speelt. Zijn deze vragen beantwoord, dan weten we of de vraag naar de betekenis van de uitstorting van de Geest een vraag is die enkel op het categoriale niveau betrekking heeft, of ook op het transcendentale niveau. Mocht de Geest namelijk ook op het transcendentale niveau een fundamentele rol spelen, dan is de vraag naar de betekenis van de uitstorting van de Geest ook een vraag naar de verhouding tussen de werkingen van de Geest op het categoriale en op het transcendentale niveau.

Zodra helder is hoe de verhouding is tussen natuur en genade en tussen genade en Geest kunnen Rahner de volgende vragen worden gesteld. Er zal dan worden gevraagd naar de centrale werking van de Geest na de uitstorting en eventueel hoe deze werking zich verhoudt tot de werking op het transcendentale niveau. Vervolgens wordt er net als in het hoofdstuk over Barth een praktische toespitsing gemaakt, door na te gaan welke visie Rahner heeft op de charismata. En omdat de werkingen van de Geest in de schepping onlosmakelijk verbonden zijn met de positie van de Geest in de triniteit, zullen we ook de rol en de positie van de Geest in de triniteit bestuderen.

Meer expliciet stellen we in het hoofdstuk dat handelt over Rahners positie (hoofdstuk 2) de volgende deelvragen aan de orde:

1. Hoe ziet Rahner de verhouding tussen natuur en genade?
2. Wat is de werking van de Geest in de menselijke schepping?
3. Wat is de centrale werking van de Geest na de uitstorting en waarom?
4. Wat is de relatie tussen de werking van de Geest in de menselijke schepping en de werking van de Geest na de uitstorting?
5. Met als vervolgvraag: Welke visie volgt daaruit op de charismata?
6. In hoeverre vinden de werkingen van de Geest in de schepping en na de uitstorting hun fundering de triniteit?
7. Wat is de dogmatische betekenis van de uitstorting van de Geest in de theologie van Rahner?

6.2 Op welke deelvragen moet het hoofdstuk over Barth een antwoord geven?

We gaan vervolgens in deze paragraaf na welke deelvragen in het hoofdstuk van Barth (hoofdstuk 3) aan de orde komen. Omdat Barths theologie bekend staat om zijn christologische concentratie, zal worden ingestoken bij de vraag naar de verhouding tussen Christus en de Geest, waarbij de vraag naar de plaats van de Geest in Barths theologie centraal zal staan. We analyseren de plaats van de Geest in de openbaringsleer, in de leer van de verzoening en in de scheppingsleer. Daarbij wordt steeds gevraagd welke werking aan de Geest wordt toegekend door Barth en hoe deze zich verhoudt tot de werking van Christus. Hoe verhoudt in de openbaringsleer de werking van de Geest zich tot de openbaring in Christus? En hoe in de verzoeningsleer, die toch is opgezet vanuit de menswording, het kruis en de opstanding van Jezus Christus? En hoe is de werking van de Geest in de schepping te karakteriseren? Staat de Geest vanaf het begin kritisch tegenover de schepping, of zorgt de Geest juist voor leven in de schepping? Bewerkt de Geest de openheid van de schepping voor de genade, of ziet Barth de werking nog anders? Hierbij speelt op de achtergrond een andere vraag. Spreekt Rahner over natuur en genade, Barth spreekt over schepping en verbond. Om de werking van de Geest in de schepping te analyseren moet dan ook de verhouding tussen schepping en verbond onderzocht worden; een verhouding die ook fundamenteel is voor het onderzoek naar de verhouding tussen de werking van de Geest in de schepping en ná de uitstorting.

Nu bestaat er in het werk van de Geest een rijke verscheidenheid, een verscheidenheid die met name in Barths verzoeningsleer breed wordt uitgewerkt: de Geest verzamelt de Kerk, bouwt haar op en zendt haar de wereld in. Hij schenkt bovendien geloof, hoop en liefde. *Om te midden van deze verscheidenheid te kunnen systematiseren, zullen we voor ons onderzoek op zoek moeten naar de begrippen die voor Barth de centrale werkzaamheden van de Geest uitdrukken.* De traditie reikt een aantal begrippen aan waarmee de werking van de Geest samengevat zou kunnen worden. Bij bijvoorbeeld Calvijn is het centrale woord in zijn pneumatologie het woord 'regeneratie' en de bron van deze regeneratie is de gemeenschap met Christus.²⁷ Berkhof hanteert een sleutelwoord met dezelfde betekenis als regeneratie om het werk van de Geest in de enkeling te omschrijven. Hij kiest voor het woord 'wedergeboorte', omdat naar zijn mening de Geest de leven-schenker is. Dat is zowel in de schepping als in de verlossing de kern van het werk van de Geest.²⁸ Berkhof geeft in zijn boek over de Geest ook een klein overzicht van andere kernbegrippen uit de traditie. In verschillende tijden hebben verschillende sleutelwoorden hun rol gespeeld. Volgens Berkhof hadden in de tijd van de kerkvaders woorden als 'verlichting' en 'kennis', maar ook 'vergoddelijking' en 'onsterfelijkheid' een centrale betekenis. Voor Luther was het centrale woord 'rechtvaardiging'; in het methodisme en piëtisme waren dat woorden als 'beking' en 'heiliging'. De gereformeerden spraken over 'wedergeboorte', en de pinkstergroepen geven de voorkeur aan woorden als 'heiliging' en 'vervulling'.²⁹ We

²⁷ E.J. Beker, J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 4. Over de heilige Geest en de sacramenten*, Kok, Kampen, 1987, p. 47.

²⁸ H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 74.

²⁹ H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, p. 74.

kunnen aan dit overzicht toevoegen dat bij Van Ruler de woorden ‘inwoning’ en ‘vervulling’ de kernbegrippen in de pneumatologie zijn. We zullen moeten komen tot één dan wel twee centrale begrippen om er de werkzaamheid van de Geest volgens Barth mee aan te duiden.

Nadat we de werking van de Geest in de openbaring, de verzoening en de schepping hebben geanalyseerd, de verhouding tussen schepping en verbond hebben onderzocht en wellicht één of twee centrale begrippen in de pneumatologie van Barth hebben gevonden, is het mogelijk beide werkingen (in de schepping en ná de uitstorting) nader te analyseren en hun onderlinge relatie te verhelderen. Staat de werking van de Geest in het genadeverbond haaks op de werking van de Geest in de schepping? Of, een andere mogelijkheid, is de werking van de Geest in het genadeverbond een vervolmaking van zijn werk in de schepping. Of moet bijvoorbeeld worden gezegd dat het werk van de Geest zich in het genadeverbond intensiveert, zoals Beker en Hasellaar dat bij Calvijn zien?³⁰

Vanuit de verhouding tussen de beide werkingen van de Geest is de theologische betekenis van de uitstorting van de Geest te begrijpen.

We zagen reeds dat ons onderzoek ook voor de waardering van de charismata van belang is. Om de studie een praktische spits te geven, vragen we dan ook naar de visie van Barth op de charismata, de visie die zou moeten volgen uit de analyse van de verhouding tussen de beide werkingen van de Geest. Zijn de charismata natuurlijke gaven, die weer worden geactiveerd door de uitgestorte Geest, of zijn de charismata bovennatuurlijke gaven, gegeven na de uitstorting; of zijn ze nog anders te zien? Barths visie op de charismata behoort gebaseerd te zijn op zijn visie op de verhouding tussen beide werkingen van de Geest. Het zou echter kunnen blijken dat zijn visie op de charismata niet strookt met zijn visie op de verhouding tussen beide werkingen van de Geest. Dat zou dan de vraag oproepen: waarom trekt Barth niet die conclusie die hij zou moeten trekken?

Om de betekenis die Barth aan de uitstorting van de Geest toekent werkelijk te kunnen waarderen, en om te weten hoe diep deze betekenis verankerd is in zijn theologie, zullen we ten slotte analyseren hoe de werkingen van de Geest in de schepping en sinds de uitstorting in verbinding staan met zijn triniteitsleer. Is er bijvoorbeeld een verband aan te wijzen tussen persoon en werk van de Geest in de triniteit enerzijds en Zijn werken in de schepping en in het genadeverbond anderzijds? Vinden de werken van de Geest naar buiten toe hun fundering in de triniteit, of is die fundering niet duidelijk? En als die duidelijke fundering er niet is, hoe komt dat? Deze vraag naar de trinitarische fundering wordt mede gesteld op grond van het feit dat beide auteurs, Rahner en Barth, zijn gekozen vanwege hun trinitarisch uitgangspunt.

³⁰ “*Er is ambivalentie in het denken van Calvijn rondom zijn humaniteitsbegrip en de belijdenis van het kinschap Gods als onze eeuwige bestemming, maar wij benadrukken nu dat de Geest altijd werkt vanuit de goedheid Gods, die zich intensiveert tot barmhartigheid en genade.*” E.J. Beker, J.M. Hasellaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 4*, p. 37.

Aan Barth stellen we dus de volgende vragen:

1. Hoe ziet hij de verhouding tussen de christologie en pneumatologie in de openbaring?
2. Hoe ziet hij deze in de verzoeningsleer?
3. Wat is volgens Barth de werking van de Geest in de menselijke schepping?
4. Hoe ziet hij de verhouding tussen schepping en verbond?
5. Wat is de centrale werking van de Geest?
6. Wat is de relatie tussen de werking van de Geest in de schepping en de werking van de Geest na de uitstorting?
7. Met als vervolgvraag: Welke visie volgt daaruit op de charismata?
8. In hoeverre vinden de werkingen van de Geest in de schepping en na de uitstorting hun fundering de triniteit?
9. Wat is de dogmatische betekenis van de uitstorting van de Geest in de theologie van Barth?

In hoofdstuk 4 zullen vervolgens ‘de uitkomsten’ van de voorgaande hoofdstukken met elkaar vergeleken en gewaardeerd worden. De focus zal liggen op de vergelijking en de waardering van de visies van Rahner en Barth op de verhouding tussen beide werkingen (in de antropologie en ná de uitstorting) van de Geest, maar ook andere accenten van de pneumatologie zullen benoemd en met elkaar vergeleken worden. In hoofdstuk 5 komen we tot een conclusie.

6.3 De criteria voor de waardering

De waardering van ‘de uitkomsten’ van de hoofdstukken twee en drie zal geschieden aan de hand van een aantal algemeen-christelijke uitgangspunten in het denken over God en mens die als criteria zullen dienen, te weten:

- Het onderscheid tussen God en mens, tussen Schepper en schepsel, tussen Geest en geest is fundamenteel en moet gehandhaafd blijven.
- Er moet recht worden gedaan aan zowel de vrijheid van God als aan de algemene heilswil van God.
- Er moet tevens recht worden gedaan aan de vrijheid van de mens die hij als schepsel heeft (daarbij kan worden gedacht aan het vrije wilsoordeel, het *liberum arbitrium*).
- Ook met het zondaar-zijn van de mens moet voldoende rekening worden gehouden. De mens is dan ook afhankelijk van de genade van God om te komen tot een leven met God.
- Tevens moet aan het kritische en vermanende werk van de heilige Geest recht worden gedaan, een notie in de pneumatologie die vooral in de reformatorische traditie wordt benadrukt.³¹

³¹ Zie bijvoorbeeld aan de pneumatologie van O. Noordmans.

Voordat we overgaan tot het hoofdstuk over de pneumatologie van Rahner willen we nog een aantal keuzes in onze wijze van schrijven expliciteren.

- Er is voor gekozen om met mannelijke persoonlijke en bezittelijke voornaamwoorden naar *de heilige Geest* te verwijzen. Hoewel *ruach* grammaticaal gezien vrouwelijk is en *pneuma* onzijdig (*paraklètos* is daarentegen wel mannelijk) is dit de gangbare kerkelijke praktijk waar we ons bij aansluiten.³²
- Zo verwijzen we tevens met mannelijke voornaamwoorden naar *de mens*.
- Het woord Kerk schrijven we met een hoofdletter, om zo recht te doen de ‘hoge plaats’ die de Kerk heeft in de bijbel, met name in de brieven van Paulus.
- Citaten uit de bijbel zijn overgenomen uit De Nieuwe Bijbelvertaling (2004), tenzij anders vermeld.

³² G. van den Brink, C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2012ii, p. 447. Zij geven overigens aan dat zij – om recht te doen aan de diversiteit aan verwijzingen naar de Geest in de oorspronkelijke bijbelse grammatica – soms met vrouwelijke voornaamwoorden naar de Geest verwijzen.

2 Karl Rahner

1 INTRODUCTIE VAN KARL RAHNER EN DE FILOSOFISCHE ACHTERGROND VAN ZIJN THEOLOGIE

Dit hoofdstuk over de theologische positie van Rahner zal worden begonnen met een korte introductie. Tevens zullen drie filosofen worden genoemd die het denken van Rahner diepgaand hebben beïnvloed.

1.1 *Introductie en biografische gegevens*

Karl Rahner (1904-1984) heeft veel invloed gehad op de theologie van de twintigste eeuw. Dat blijkt alleen al uit het feit dat hij door de hoogleraren aan de zes Nederlandse theologische faculteiten in 2004 is uitgeroepen tot meest invloedrijke theoloog van de twintigste eeuw na Karl Barth.¹ En dat is niet verwonderlijk: zijn oeuvre is zeer veelzijdig en veel van zijn artikelen en boeken tonen een grote denkkraft en originaliteit. Het is bovendien de algemene mening dat zeker in het katholieke filosofische en theologische denken in West-Europa en op het Tweede Vaticaanse Concilie Rahners invloed moeilijk overschat kan worden.² Kortom: Rahner is een ‘grote’ onder de theologen, wellicht de belangrijkste rooms-katholieke theoloog van zijn tijd.

Dit wil overigens niet zeggen dat zijn theologische werk enkel positief gewaardeerd wordt. Zijn verkiezing achter Barth zegt niet alleen iets over Rahner, maar natuurlijk ook iets over degenen die hem verkozen hebben. Andere theologen beschouwen de invloed van Rahner juist als negatief. Zijn theologische opvattingen zouden er één van de oorzaken van zijn dat bijvoorbeeld het neo-thomisme en de apologetiek sinds het Tweede Vaticaanse Concilie in het verdachtenbankje kwamen te zitten; en dat terwijl de apologetiek met name in Frankrijk in de eerste helft van de twintigste eeuw veel winst opleverde die zich vertaalde in een groei van het aantal priesters, leden en invloed.³ Deze theologen zouden eerder een neo-thomistisch theoloog als voornaamste rooms-katholieke theoloog van de twintigste eeuw zien.⁴

Een aantal biografische gegevens: Rahner werd geboren in 1904 in Freiburg/Breisgau.⁵ Hij studeert filosofie en theologie bij de jezuïeten. De theologie is neo-thomistisch, dat wil zeggen: scholastisch en orthodox. Als priester volgt hij in

¹ Gevonden op: www.katholiekederland.nl/actualiteiten/2004 (deze website is opgeheven in 2011), zie hiervoor ook het kerstnummer van het oecumenische opinieweekblad *VolZin 2004* en J.B.M. Wissink (red.), *Toptheologen*, p. 51.

² J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen. De godsdienstfilosofische methode van Rahner tegen de achtergrond van Maréchal en Blondel*, uitgave in eigen beheer, 1996, p. 1, zie ook het interview met P. Berger, die aangeeft dat dit de algemene opinie is, die door hem echter niet gedeeld wordt: www.Kath.net, 5 januari 2004.

³ B.D. Gedressac, in een boekrecensie op: www.apologetique.org/nl/recensies/Wissink_Aquino_theologie, p. 5 (voor het laatst bekeken op 5 februari 2015).

⁴ a.w., p. 5.

⁵ Zie vooral: H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1985; zie ook: H. Berkhof, *200 Jahre Theologie. Ein Reisbericht*, Neukirchen Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 237 en J.B.M. Wissink (red.), *Toptheologen*, p. 51.

Freiburg colleges bij onder meer Heidegger, wiens invloed zeker op *Hörer des Wortes*, een belangrijk werk van Rahner, duidelijk is. Rahner wordt professor in de theologie in Innsbruck, in 1937. Vanaf 1939 tot het einde van de Tweede Wereldoorlog werkt hij, omdat de theologische faculteit gesloten wordt, bij het pastoraal instituut van het bisdom Wenen. Daar wordt hij geconfronteerd met de ontkerstening, de toenemende individualisering en het einde van de volkskerk; ervaringen die zijn theologisch denken diepgaand hebben beïnvloed. Er is hem door deze ervaringen veel aan gelegen de centrale kernwaarden van het christelijke geloof te verbinden met het concrete leven van alledag. Zijn denken heeft een hoog abstractieniveau, maar is altijd gericht op het concrete leven.⁶ Na de oorlog wordt Rahner opnieuw professor in Innsbruck, daarna in München en tenslotte in Münster. Hij sterft in 1984.

1.2 De filosofische achtergrond van Rahners theologie: Kant, Maréchal, Heidegger

Naast Thomas van Aquino (1224-1274) zijn er drie filosofen die Rahners denken en theologiseren sterk hebben gevormd en beïnvloed. Dat zijn Kant (1724-1804), Maréchal, jezuïet (1878-1926) en Heidegger (1889-1976), Rahners leermeester. We zullen kort hun invloed op Rahner beschrijven.

Kant: De methode die Rahner in zijn theologie gebruikt is de transcendentale methode, een methode die aansluit bij de transcendentale filosofie van Kant.⁷ De vraag naar het transcendentale is bij Kant de vraag naar *de mogelijksvoorwaarden* voor het kennen. De transcendentale vraag werd traditioneel gesteld aan de *objecten*: welke zijnseigenschappen komen aan elke zijnde als zijnde toe (bijvoorbeeld eenheid: 'elk zijnde is een eenheid en geen losse verzameling van elementen', of waarheid: 'elke zijnde is mogelijk voorwerp van het menselijke kennen')?⁸ Bij Kant is dat anders. Kant betreft de vraag op het kennen van het *subject*. Wat is er in het kennend subject nodig, om überhaupt een object te kunnen kennen? Aan welke voorwaarden moet een subject voldoen om een object te kunnen kennen?⁹

In *Hörer des Wortes*¹⁰ sluit Rahner bij deze vraagstelling van Kant aan. Alhoewel daarbij kan worden aangetekend dat het begrip transcendentaal bij Rahner niet alleen betrekking heeft op de epistemologie, maar ook op de ontologie. Hij vraagt namelijk ook naar *het zijn* en naar de structuur van *het zijn* van de zijnden. *Het zijn* is bij Rahner zowel de transcendentale horizon, de ontologische mogelijkheidgrond voor het bestaan van de objecten, als ook mogelijksvoorwaarde voor menselijk kennen en handelen. Als hij vraagt naar het wezen van de mens, dan is dat een transcendentale

⁶ Wellicht zijn de populaire boeken van Anselm Grün over spiritualiteit, die tevens een dissertatie schreef over de betekenis van het kruis in de theologie van Rahner (A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach, 1975), te beschouwen als concrete toepassingen van Rahners gedachtegoed. Zie bijvoorbeeld: A. Grün, *Je eigen spiritualiteit ontdekken*, Lannoo, Tielt, 2005.

⁷ H. Schöndorf (Hg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, p. 31.

⁸ J. Wissink, 'Karl Rahner', in: *Kritisch denkerslexicon* 18 (1994, uitgegeven als losse katernen), Bohn, Safleu en Van Loghum, Houten, p. 1-14, p. 5.

⁹ J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, p. 53, 107.

¹⁰ K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel-Verlag, München, 1963ii, neu bearbeitet von J.B. Metz (verder weergegeven met: *Hörer des Wortes*, zonder vermelding van de auteur).

vraag. En als hij vervolgens vraagt naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor kennis, is ook dat een transcendente vraag.¹¹

Maréchal: Rahner sluit zich dus aan bij de probleemstelling van Kant. Maar Kants probleemstelling hoeft volgens Rahner, in tegenstelling tot de algemene opvatting, niet te leiden tot een totaal afscheid van de metafysica. Hierbij baseert Rahner zich op het werk van de Belgische jezuïet Joseph Maréchal, die de grootste inspiratiebron voor Rahners theologie en voor zijn godsdienstfilosofie is geweest.¹² Maréchal streeft er in zijn werk naar te komen tot een moderne metafysica, dat wil zeggen een metafysica die rekening houdt met het kritische denken van Kant. Kant lijkt de fundering van de rijke metafysische traditie (Plato, Aristoteles, Thomas van Aquino) te hebben afgebroken. In zijn zoektocht naar het kritische fundament van het kennen lijkt er geen ruimte meer te zijn voor metafysische kennis. Want aangezien de mens volgens Kant niet is begiftigd met aangeboren kennis, moet de mens voor het verwerven van kennis gebruik maken van het verstand en de zintuiglijkheid. In het gebied dat boven de zintuiglijke ervaring uitgaat, is geen vermeerdering van kennis mogelijk. Vandaar dat voor Kant metafysica onmogelijk is.¹³

Volgens Maréchal is het echter wel mogelijk om met het thomistische denken tot een fundering van een moderne metafysica te komen. Dit thomistische denken is volgens Maréchal namelijk wezenlijk dynamisch en niet statisch van aard, zoals werd geleerd. De dynamiek van het intellect vormt een kern van de scholastieke filosofie. En deze dynamiek van het intellect is volgens Maréchal noodzakelijk om tot kennis en een oordeel te kunnen komen, waardoor hij zich in de analyse van het oordeel onderscheidt van Kant.

Om tot kennis en een oordeel over een object te kunnen komen, zijn er drie dingen nodig, namelijk zintuiglijke waarneming, abstractie en persoonlijke stellingname:¹⁴

1. Menselijke kennis komt niet tot stand door direct inzicht; ze komt tot stand met behulp van de zintuigen die open staan voor de fenomenen (dit zegt Maréchal met Kant).
2. Er wordt van dit particuliere fenomeen geabstraheerd zodat een algemeen begrip ontstaat dat toepasbaar is in een eindeloos aantal gevallen. Dit is de synthetische vorm van het oordeel. Er is een synthese van subject en predicaat.

¹¹ J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, p. 105-107.

¹² Zie voor het komende: J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, p. 6, p. 53-67, en ook: O. Muck, 'Thomas-Kant-Maréchal. Karl Rahners transzendente Methode', in: H. Schöndorf (Hg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005 p. 31-43.

¹³ J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, 53, 54, zie ook J. Muis, 'Het kennen van God. In gesprek met Gerrit Immink', in: *Kerk en Theologie* 56 (2005), p. 97-112.

¹⁴ J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, p. 66, en ook: O. Muck, 'Thomas-Kant-Maréchal. Karl Rahners transzendente Methode', in: H. Schöndorf (Hg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, p. 37, 38.

3. Maar een oordeel vraagt ook om een persoonlijke stellingname, een affirmatie. 'Ik vind werkelijk dat dit blad groen is.' De mens stemt daarmee praktisch in met een uitspraak. In een oordeel neemt de mens een houding aan tegenover dat object. En juist dit punt, het punt van de affirmatie wordt teveel door Kant verwaarloosd.¹⁵

Wat volgt hier volgens Maréchal uit? Het woordje 'is' (de boom is hoog) verwijst naar het bestaan van een zijnde. En omdat het object waarover het oordeel wordt geveld bestaat te midden van andere zijnden, verwijst het woordje 'is' daarmee ook naar de wereld van de zijnden, impliciet zelfs naar de totaliteit van de werkelijkheid. Wanneer de mens instemt met een uitspraak, betekent dat, dat daarmee de mens ook impliciet verbonden is met alle werkelijkheid. Deze alles omvattende werkelijkheid, waarmee de mens impliciet verbonden is en waarop de dynamiek van het menselijk intellect gericht is, omvat alle afzonderlijke zijnden.

Door de inwendige dynamiek van het intellect wordt de mens ertoe gedreven objecten te kennen. En door deze dynamiek zal de mens ook weer steeds nieuwe doeleinden poneren in het perspectief van alle werkelijkheid. Heel het menselijke denken wordt door de inwendige dynamiek voortbewogen en oriënteert zich op een absoluut einddoel, ook wel *het absolute zijn* genoemd. En daar ligt voor Maréchal het vertrekpunt van de metafysica. Zijn metafysisch denken berust op de inwendige dynamiek van het intellect die finaal gericht is.

Rahner zal met name dit dynamische aspect dat gericht is op *het zijn* overnemen en verder doordenken, al is bij hem de dynamiek niet enkel die van het intellect, maar ook die van het hart.¹⁶

Heidegger: Rahner verdiept het standpunt van Maréchal via de fenomenologische methode van Heidegger, zijn vroegere leermeester, die wij als derde willen noemen. Heidegger biedt in zijn beroemde werk *Sein und Zeit*¹⁷ een ontologie, een leer van het zijn. Dit zijn is niet ver weg, het laat zich zien in alles wat is, in al de zijnden. Maar slechts via de fenomenologische methode wordt ons helder hoe dit zijn zich toont. Heidegger spitst zijn fenomenologische zoektocht toe op de mens. Hoe is het 'zijn', het wezen van de mens? Wat zijn de existentialen, dat wil zeggen de structuren van het wezen van de mens zonder welke de mens geen mens kan zijn? Een fundamenteel existentieel is voor Heidegger *die Befindlichkeit, das Gestimmtsein*.¹⁸ De mens is op transcendentiaal niveau (transcendentiaal is hier opgevat als 'mogelijkheidsvoorwaarde

¹⁵ J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, p. 66, en ook: O. Muck, 'Thomas-Kant-Maréchal. Karl Rahners transzendente Methode', in: H. Schöndorf (Hg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, p. 38.

¹⁶ Zie bijvoorbeeld twee belangrijke opstellen van Rahner over de betekenis van het hart van Jezus: "'Siehe dieses Herz.'" Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung' en 'Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung' in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie. Band III*, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1962v, p. 379-415 (Verder weergegeven met: *Schriften zur Theologie I-XVIII*). Zie ook R. Masson, 'Spirituality for the Head, Heart, Hands, and Feet. Rahner's Legacy' in: *Spirituality Today* 36, 4 (1984), p. 340-354, p. 341: "If just one term must be chosen to characterize Rahner's theological orientation, it should be "heart" rather than "hand"."

¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993xvii.

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 134-140, 184-191.

voor de categoriale, concrete ervaring') *gestimmt*, zodat er op categoriaal niveau stemmingen, stemmingswisselingen en andere ervaringen mogelijk zijn.

Rahner neemt zowel de vraag naar het zijn van de mens als de notie van transcendentaleiteit als *Befindlichkeit* over. In het boek *Hörer des Wortes* analyseert hij het zijn van de mens. In zijn latere werk gebruikt hij het begrip *transcendentale ervaring* om er *das Gestimmtsein* van de mens mee uit te drukken. De transcendentale ervaring is de ervaring die andere ervaringen mogelijk maakt. Deze ervaring is de mens gegeven, ook als de mens zich dat niet bewust is; zij is onthematisch meegegeven met elke concrete ervaring. Tevens neemt Rahner het begrip existentieel, een structuurmoment van het menszijn, van Heidegger over. Rahner verbindt dit met het scholastieke begrip 'bovennatuurlijk', waardoor hij twee denktradities samenbrengt, en spreekt over een *bovennatuurlijke existentieel*. Een bovennatuurlijke existentieel is geen noodzakelijke voorwaarde om mens te zijn; de mens heeft deze niet nodig om mens te zijn. Zij is van God gegeven (zie verder paragraaf 2.2).

Na deze introductie richten we ons in eerste instantie op de vraag hoe Rahner de verhouding tussen natuur en genade ziet. Dit vraagstuk speelt namelijk op de achtergrond van het onderzoek naar de betekenis van Pinksteren bij Rahner.

2 NATUUR EN GENADE: HET TRANSCENDENTALE NIVEAU

De analyse van de verhouding tussen natuur en genade is voornamelijk een analyse op het transcendentale niveau; dat wil zeggen een analyse van de mogelijkhedenvoorwaarden en de vooronderstellingen van de categoriale, de concrete heilsgeschiedenis die in de volgende paragraaf (paragraaf 3) aan de orde komt (hoewel dit onderscheid tussen de paragrafen niet strikt is. In de laatste subparagrafen van paragraaf 2 wordt al een overgang gemaakt naar de categoriale genade-geschiedenis). Rahner maakt op dit transcendentale niveau het onderscheid tussen natuur en genade, maar tegelijk wil hij natuur en genade zo dicht mogelijk bij elkaar houden. Om dit begripsmatig uit te drukken gebruikt Rahner het begrip 'bovennatuurlijke existentieel' (reeds geïntroduceerd in paragraaf 1.2). Dit begrip geeft aan dat de genadige werking van de Geest op het transcendentale niveau niet bij de natuur hoort (vandaar: bovennatuurlijk), maar wel betrekking heeft op de concrete natuur van de mens (vandaar: existentieel). Voor dat we echter de genade en daarmee ook dit begrip zullen analyseren, volgt in onderstaande subparagraaf een analyse van de natuur van de mens.

2.1 Natuur: de transcendentale natuurlijke openheid naar God

Hoe ziet Rahner de natuur van de mens? Wat is volgens hem de natuur, het kenmerkende, het onderscheidende van de mens? In het boek *Hörer des Wortes* gaat hij expliciet op die vraag in.

De bijbelse bestemming van de mens is dat hij een hoorder van het Woord is. Dat impliceert dat de mens in staat is om de openbaring te horen. Maar wat zegt dat over de mens? Wat maakt dat hij een mogelijke openbaring van God zou kunnen horen? Anders gezegd: wat zijn de mogelijkhedenvoorwaarden in de mens om hoorder van

een eventuele openbaring te kunnen zijn?¹⁹ Rahner wil in *Hörer des Wortes* aantonen dat de mogelijkheid om een openbaring van God te vernemen de mens fundamenteel constitueert²⁰; hij wil aantonen dat het tot de natuur van de mens behoort in zijn geschiedenis open te staan voor een openbaring van God. Het begrip 'natuur' betekent voor Rahner dus 'adres van de genade', en moet worden onderscheiden van andere betekenissen van dit begrip zoals die in de theologie- en filosofiegeschiedenis voorkomen, zoals 'het algemeen-geldige' tegenover 'het historisch-toevallige', 'het starre' tegenover 'het concreet-levende' en 'de sfeer van het dingmatige' tegenover 'de geestelijke persoonlijkheid'.²¹ Om aan te tonen dat de mens in staat is een openbaring van God vernemen, moet Rahner aantonen dat de mens wezenlijk historisch is (een punt dat we hier laten rusten, maar dat terugkomt als we spreken over de incarnatorische structuur van de genade)²² en tevens dat de mens wezenlijk geest is. Dat laatste wil zeggen dat de mens wezenlijk open is naar *het zijn*.²³ Want slechts door wezenlijk open te zijn naar het zijn, is de mens in staat om een openbaring van God werkelijk als van God afkomstig te ontvangen; een beperkter horizon van de menselijke kennis zou de openbaring ook begrenzen, het zou een openbaring van de diepten van God en van de roeping van de mens om aan het goddelijke leven deel te nemen onmogelijk maken.²⁴ Zoals we zullen zien, maakt Rahner duidelijk dat de mens geest is door aan te tonen dat de openheid naar het zijn een noodzakelijke voorwaarde is om tot kennis van een object te kunnen komen. Het kennend subject kent het object namelijk door het gekende object uit een achtergrond te halen; we kennen een ditheid tegen de achtergrond van een watheid. Rahner sluit zich met deze kenleer aan bij het transcendentale thomisme van Maréchal.

2.1.1 Het vooruitgrijpen op het zijn

Hoe toont Rahner aan dat de mens wezenlijk open is richting *het zijn*? De kenleer van Rahner zal uitvoeriger aan de orde komen zodra zal worden ingegaan op het kennen van God in de zalige schouwing Gods en in de genade (zie paragraaf 2.2.3.1). Maar omdat het geest zijn van de mens volgens Rahner blijkt uit het feit dat de mens als subject oordelend (en dus kennend) en handelend in de wereld staat, worden hier de belangrijkste noties van Rahners metafysische kenleer aangegeven. De laatste grond van de mogelijkheid om de dingen als subject tegemoet te kunnen treden, de transcendentale voorwaarde van deze mogelijkheid, is voor Rahner gelegen in de mogelijkheid tot abstractie. Om te kunnen oordelen en om de wereld als subject tegemoet te kunnen treden is het nodig te kunnen abstraheren. In zijn zintuiglijke ervaringen

¹⁹ *Hörer des Wortes*, p. 22, 23. Rahner sluit met deze vraagstelling bij de traditionele opvatting van de katholieke religie-filosofie. Wat valt er te zeggen over de natuur van de mens, wanneer aangenomen wordt dat deze mens in staat is de genade te ontvangen.

²⁰ *Hörer des Wortes*, p. 25.

²¹ Voor een samenvatting van de betekenisverschuivingen van het begrip 'natuur', zie: J.B.M. Wissink, *De inzet van de theologie. Een onderzoek naar de motieven en de geldigheid van Karl Barths strijd tegen de natuurlijke theologie*, De Horstink, Amersfoort, 1983, p. 324-327. Kilby, die stelt dat de analyse in *Hörer des Wortes* een analyse van de *natura pura* is, ziet over het hoofd dat Rahner op een traditionele manier religie-filosofie bedrijft; het vraagstuk naar de *natura pura* is hierbij niet aan de orde. Zie K. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, Routledge, London-New York, 2004, hfd. 4, met name p. 67-69.

²² Zie par. 2.3.3 van het huidige hoofdstuk.

²³ *Hörer des Wortes*, p. 29.

²⁴ *Hörer des Wortes*, p. 87.

maakt de mens namelijk nog geen onderscheid tussen subject en object; de mens is één met de wereld, de mens is als het ware aan de wereld overgegeven. Maar in de abstractie wordt uit een zintuiglijke ervaring een algemeen begrip gevormd. Om een voorbeeld van *Verhoeven* te gebruiken: 'Uit deze boom die ik zie, wordt het begrip 'boom' geabstraheerd, dat weer toepasbaar is op alle bomen. De abstractie is de kennis van de onbegrensdsheid van de 'watheid' die gegeven is in het concreet zintuiglijke.'²⁵ En vervolgens kan dit algemene begrip weer op een apart geval (de boom, het bijzondere) betrokken worden, dat daarmee object wordt.

Om te kunnen oordelen is dus abstractie nodig. Abstractie is kennis der onbegrensdsheid van de in het individuele object gegeven watheid. Als we vragen naar de transcendentale voorwaarde om de wereld als subject tegemoet te kunnen treden, vragen we dus naar de transcendentale voorwaarde van het abstraheren.

Wat is er nodig om te kunnen abstraheren? Uit iets concreets zintuiglijks (een ditheid) valt een algemeen, onbegrensd begrip (een watheid) te abstraheren. Tenminste, als die begrensdsheid van die ditheid en daarmee ook de onbegrensdsheid van deze watheid als zodanig ook ervaren wordt. En een grens wordt pas ervaren, wanneer ze als hindernis voor een boven-zich-uitgrijpen ervaren wordt. De act die in een concreet zintuiglijk iets een bepaalde begrensdsheid ervaart, kan deze alleen ervaren wanneer ze a priori al vooruitgrijpt naar meer. Elk ding wordt in zijn begrensdsheid en in zijn betrokkenheid op het geheel ervaren. Impliciet wordt in elke ervaring de hele omgeving, de hele wereld van zijnden mee inbegrepen. En zelfs dan wordt in de kenact nog vooruitgegrepen naar meer. Want dit meer is de horizon. Het is een vooruitgrijpen op het zijn zonder meer.

Rahner redeneert dus als volgt: Het vooruitgrijpen op het zijn (*Vorgriff auf das Sein*), deze openheid van de geest voor het zijn, is de voorwaarde voor abstractie; anders valt de begrensdsheid van een ditheid niet te ervaren. En abstractie is weer de voorwaarde voor objectivering en daarmee dus voor de mens om handelend en denkend in de wereld te kunnen staan en zich van de wereld te onderscheiden.

2.1.2 Het vooruitgrijpen op het zijn verder uitgewerkt

Het vooruitgrijpen op het zijn kan verder worden uitgewerkt. Dit vooruitgrijpen is niet gericht op een voorwerp, een zijnde. Het is *een moment* in een kennisact, het is een transcenderend vooruitgrijpen naar alle werkelijkheid. Deze werkelijkheid moet daarbij volgens Rahner worden opgevat als absolute positiviteit (in tegenstelling tot Heidegger, die stelt dat de beweging van de geest richting *het niets* transcendeert). De positieve benadering van het onbegrensde geeft de mogelijkheid om het begrensde als begrensd te zien. De positieve onbegrensdsheid van de transcendentale horizon van de menselijke kennis toont de eindigheid van alles wat deze horizon niet geheel opvult.²⁶ Dus als gevraagd wordt naar het waarheen van de transcendentie, moet het antwoord gezocht worden richting een absolute positiviteit. In de transcendentale grenservaring (waardoor een eindig zijnde als eindig en begrensd ervaren wordt) is de absolute positiviteit aanwezig. Daarheen transcendeert de geest.²⁷

²⁵ J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, p. 102.

²⁶ *Hörer des Wortes*, p. 81.

²⁷ *Hörer des Wortes*, p. 80.

2.1.3 Het zijn en God

Dit bovenstaande wil echter niet zeggen dat de transcenderende beweging op God is gericht; dat het waarheen van het vooruitgrijpende kennen ‘het absolute zijn’ (het *esse absolutum*, *das Seiende absoluter* ‘*Seinshabe*’²⁸), dat wil zeggen God, is. Rahner vereenzelvigt namelijk *het zijn zonder meer* niet met *das Seiende absoluter Seinshabe*, met God. Want *het zijn* als zodanig is niet een zijnde, een *Gegenstand*, terwijl *das Seiende absoluter Seinshabe* dat wel is. Maar in het vooruitgrijpen op het zijn, wordt God wel beaamd.²⁹ Want juist de positiviteit van het zijn maakt de grenservaring en de transcendentie mogelijk; de absolute positiviteit is present juist in de grenservaring van een eindig zijnde. En de absolute positiviteit van het zijn is daar waar het zijn op absolute wijze bezeten wordt. En God heeft het zijn op absolute wijze. God wordt dus beaamd in het vooruitgrijpen op het zijn, maar is niet het zijn zelf. Het zijn zonder meer is niet een zijnde onder de zijnden, maar de grond van de mogelijkheid van het vooruitgrijpen zelf. Het is een constituerend en dragend moment van het vooruitgrijpen.³⁰

2.1.4 Conclusie

De mens is geest. Anders gezegd: de mens is een transcenderend wezen; hij overstijgt elke huidige situatie. Steeds ziet hij andere mogelijkheden, worden er nieuwe vragen gesteld, en stoot de mens denkend door tot andere mogelijkheden.³¹ Dit gaat door tot in het oneindige. De mens leeft zijn leven in een zich uitstrekken naar het absolute, naar het zijn zonder meer, en daarmee in een openheid naar God. En deze openheid is niet een bijkomstigheid. De mens is alleen mens doordat hij open is naar God, of hij wil of niet, of hij het beseft of niet.³² Het transcenderend vermogen van het kennen, het vooruitgrijpen naar het zijn is de grondstructuur van de mens als geest (intellect). Daarmee is ook een openheid naar God gegeven. Er is een natuurlijke openheid naar God. De mens is wezenlijk open naar God.

Nu is het alleen zo dat we via deze analyse het woord God niet moeten invullen met begrippen die vanuit de openbaring gegeven zijn. De mens staat open voor God en voor de openbaring van God. God zou Zich uit kunnen spreken, maar hoeft dat niet te doen. Dat zou bovenstaande analyse niet weerleggen. Om misverstanden te voorkomen, spreekt Rahner in zijn latere werk, als hij het heeft over de transcendentale horizon, niet zozeer over God, als wel over *het heilige Geheimenis*. Het woord ‘God’ is ons te bekend en bijna te begrijpelijk.³³ We denken te snel dat we dan weten over wie het gaat.

²⁸ *Hörer des Wortes*, p. 83.

²⁹ K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas van Aquino*, Kösel-Verlag, München, 1957ii, p. 190: “Denn mitbejaht ist, was als möglicher Gegenstand in der Weite der Vorgriffs zu stehen kommen kann. Ein absolutes Sein würde diese Weite des Vorgriffs restlos ausfüllen. Es ist also als wirkliches (da es als bloß mögliches nicht gefaßt werden kann) mitbejaht. In diesem, aber auch nur in diesem Sinn kan man sagen: der Vorgriff geht auf Gott.” (Verder weergegeven met: *Geist in Welt*, zonder vermelding van de auteur.)

³⁰ *Hörer des Wortes*, p. 83, vergelijk ook: F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1989, p. 305.

³¹ J.B.M. Wissink, ‘Karl Rahner’, in: *Kritisch denkerslexicon* 18 (december 1994), p. 6.

³² *Hörer des Wortes*, p. 86.

³³ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, p. 70 (verder weergegeven met: *Grundkurs des Glaubens*, zonder vermelding van de auteur).

2.2 GENADE

Na de analyse van de natuur van de mens, opgevat als 'adres van genade', volgt in deze paragraaf een analyse van de genadeleer van Rahner, waarin de pneumatologie een belangrijke rol speelt.

2.2.1 *Uitgangspunten Rahners genadeleer: de algemene heilswil van God en de toereikendheid van de genade*

Het uitgangspunt van de genadeleer is voor Rahner de universele heilswil van God. God heeft het heil van alle mensen op het oog; het heil, gebracht door Christus, heeft universele betekenis.³⁴ En omdat deze heilswil van God niet abstract kan blijven, maar concreet werkzaam moet zijn in het leven van alle mensen, vormt zij het uitgangspunt voor de doordenking van de genadeleer. Rahner begrijpt daarbij genade als 'toereikend' en niet als 'onwederstandelijk' zoals zowel Augustinus als de semi-pelagianen in hun genadedebat, dat Rahner als volgt weergeeft.³⁵ Volgens Augustinus' verkiezingsleer schenkt God Zijn genade aan een beperkt aantal uitverkorenen. Het standpunt van de semi-pelagianen was vooral bedoeld om deze uitverkiezingsleer te vermijden. Men veronderstelde daarom een tijd waarin de wil van de mens nog niet onder invloed van de werkzame, onwederstandelijke genade staat. De mens van wie God van tevoren weet dat hij de genade zal aannemen, krijgt deze onwederstandelijke genade aangeboden. Zo hangt dus alles uiteindelijk van de positieve houding van de mens af

Door de genade als 'toereikend' te begrijpen, hoeft Rahner niet het standpunt van de semi-pelagianen over te nemen om de verkiezingsleer van Augustinus te vermijden. Ieder mens krijgt volgens Rahner de genade van God aangeboden, en kan deze

³⁴ Zie onder meer: Karl Rahner, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977, p. 50 en *Grundkurs des Glaubens*, p. 305, 308.

³⁵ Zie Rahners systematische analyse van de discussie tussen Augustinus en de semi-pelagianen: 'Augustin und der Semipelagianismus', in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938), 171-196. Rahner geeft bijvoorbeeld op pagina 175 en 176 de volgende weergave van de standpunten van Augustinus en de semi-pelagianen: "Zwei Härten lassen sich in Augustins Gnadelehre feststellen, und zwei entgegengesetzte Behauptungen stellt der Semipelagianismus ihnen entgegen. Augustin läßt in seiner Gnadenlehre die hinreichende Gnade fast ganz unbeachtet, die von Gott allen Menschen angeboten wird, die der Mensch durch eigene Schuld zurückweist, womit er durch seine Schuld sein Heil verwirkt. Daraus ergibt sich die zweite Härte in Augustins Lehre: Wer im Aufbau seiner Gnadelehre nur die wirksame Gnade kennt, welcher kein Mensch widersteht, der kann für die Tatsache des ewigen Verderbens vieler Menschen keinen andern Grund – auch nicht als Teilgrund – mehr angeben als eben den, daß Gott diese dem Menschen aus irgend einem gerechten Grund verweigert. Daraus ergibt sich dann unmittelbar, daß der Heilswille Gottes eindeutig und von vornherein auf eine bestimmt begrenzte Zahl von Menschen beschränkt ist. Bei dieser harten Fassung der Vorherbestimmungslehre setzten die Semipelagianer ein. Gott will das Heil aller. Verwirkt also der Mensch sein Heil, so muß es durch eigene Schuld geschehen. Daraus folgern nun die Semipelagianer ebenfalls unter der augustinischen Gleichsetzung von Gnade mit wirksamer Gnade: Es muß, damit der Mensch frei handeln und so frei über sein Schicksal bestimmen könne, dem Gnadeneinfluß eine Zeit vorausgehen, in der sein Wille noch nicht unter dem Einfluß der wirksamen Gnade steht. Der erste Anfang des Heiles geht deshalb vom Menschen allein aus...Die ganze Vorausbestimmung Gottes wird so ein bloßes Vorauswissen der Annahme oder der Ablehnung der Gnade..." Zie verder: *Schriften zur Theologie* VI, p. 235, zie ook N. den Bok, 'Wat God wil volvoert Hij. Een systematische analyse van Augustinus' visie op Gods (verkiezende) wil in relatie tot de menselijke wilsvrijheid', in: *Ned. Theologisch Tijdschrift* 49 (1995), p. 24-49, p. 36, n. 34.

voor het heil toereikende genade weerstaan of aannemen. God komt zo nabij mogelijk, maar Hij dwingt de mens niet tot aanname.

2.2.2 *Genade als zelfmededeling van God*

Hoe bepaalt Rahner het wezen van de genade? Wat is genade eigenlijk? Rahner bepaalt het wezen van de genade vanuit de zalige aanschouwing Gods, de *visio beatifica*. De thema's van de genadeleer (genade, rechtvaardiging, heiliging, vergoddelijking) horen namelijk wezenlijk bij elkaar. De zalige schouwing Gods is het doel en voleinding van de begenadiging van de mens, en omgekeerd is de genade één van de ontologische vooronderstellingen van de schouwing Gods en het begin van het zalige leven (vandaar ook dat Paulus de Geest de eersteling noemt). De relatie tussen de zalige schouwing Gods en de genade is in elk geval niet alleen moreel-juridisch.³⁶ De eerste moet niet slechts beschouwd worden als het loon van een verdienste, ook niet van een door Jezus Christus verkregen verdienste.

De zalige schouwing Gods en de genade zijn volgens Rahner twee fasen van één proces. In de zalige schouwing Gods deelt God Zichzelf mee aan de mens. God deelt Zichzelf mee, dat wil zeggen: het meegedeelde in de onmiddellijke aanschouwing is werkelijk God Zelf, God in Zijn eigen zijn.³⁷ God maakt de mens deelgenoot van Zijn eigen zijn, waardoor het mogelijk is dat de mens God onbemiddeld aanschouwt en liefheeft. De schouwing Gods is volgens Rahner dus een fase, en wel de eindfase in het proces van de zelfmededeling van God aan de mens. Ons verlangen naar kennis en liefde komt tot rust; de voltooide verhouding tot God zal gepaard gaan met zekerheid en vreugde. Zo is ook de begenadiging een fase in het proces van de zelfmededeling van God aan de mens.

Als we vragen naar het wezen van de genade, kunnen we op grond van bovenstaande het volgende antwoorden: het wezen van de genade is dat God Zichzelf, Zijn eigen wezen aan de mens meedeelt als te kennen en lief te hebben.³⁸ Rahner ziet de genade dus niet moreel-juridisch; hij personaliseert de genade. God deelt Zichzelf mee aan de mens. Met het woord 'zelfmededeling' drukt Rahner uit dat God Zich niet alleen te kennen geeft (dan zou het woord 'zelfopenbaring' volstaan), maar dat Hij Zichzelf geeft als de onbemiddeld te kennen en te beminnen God.

2.2.3 *Zelfmededeling van God via quasi-formele causaliteit*

God deelt volgens Rahner Zichzelf dus aan de mens mee. Maar hoe kan dat? Hoe kan een Schepper Zichzelf, Zijn eigen goddelijk zijn medelen aan een schepsel zonder dat daarbij het onderscheid tussen schepsel en Schepper opgeheven wordt? Hoe laat het zich denken dat God Zichzelf aan een schepsel mededeelt?³⁹

Om deze vraag te beantwoorden, gaat Rahner uit van bovengenoemd uitgangspunt dat de genade en de schouwing Gods in elkaars verlengde liggen. Het zijn beiden fasen van de zelfmededeling van God. En de manier waarop God Zichzelf in de schouwing Gods aan de mens mededeelt, toont hoe God dat doet in de genade. De wijze

³⁶ *Schriften zur Theologie I*, p. 354.

³⁷ *Grundkurs des Glaubens*, p. 124, *Schriften zur Theologie I*, p. 354.

³⁸ *Grundkurs des Glaubens*, p. 128.

³⁹ Dat bovendien dit schepsel een zondig schepsel is, wordt hier buiten beschouwing gelaten. De analyse betreft het transcendentale niveau. De vraag is: wat zegt het over de menselijke natuur en over het wezen van de genade (dus God Zelf) en de wijze van mededelen, dat de mens genade kan ontvangen, zonder dat het onderscheid tussen Schepper en schepsel wordt opgeheven?

van zelfcommunicatie in de begenadiging laat zich dus bepalen vanuit de wijze van zelfcommunicatie in de zalige schouwing Gods.⁴⁰ En hoe God Zich in de zalige schouwing Gods kenbaar maakt, probeert Rahner te begrijpen vanuit een algemene kenleer, daarbij oog houdend voor de overeenkomsten én de verschillen tussen de manier waarop in het algemeen kennis tot stand komt en de manier waarop God Zich in de zalige schouwing Gods kenbaar maakt.

De denkbeweging van Rahner is dus als volgt. Vanuit een algemene kenleer probeert hij te denken hoe het mogelijk is dat God Zichzelf in de zalige schouwing Gods kenbaar maakt aan de mens, en van daaruit weer hoe God Zichzelf mededeelt in de genade, rekening houdend met het onderscheid tussen Schepper en schepsel. De wijze van begenadiging wordt begrepen met behulp van een algemene kenleer; een kenleer die vanwege het feit dat zij gebaseerd is op abstractie (zie paragraaf 2.1) niet zomaar van toepassing is op het kennen van God door de mens. God kan immers niet door middel van abstractie gekend worden.⁴¹

2.2.3.1 De kenleer van Rahner

Zoals reeds werd aangegeven (zie paragraaf 2.1), zal nu uitgebreider worden ingegaan op de kenleer van Rahner. De vraag die in de kenleer van Rahner centraal staat, is niet de vraag hoe een subject de afstand tot de werkelijkheid kan overbruggen om zo deze werkelijkheid te kennen, een probleem dat in de moderne kentheorie centraal staat.⁴² Voor Rahner is dit namelijk een schijnprobleem. De vraag is naar zijn mening niet hoe de 'kloof' tussen subject en werkelijkheid te overbruggen is, maar hoe deze kloof überhaupt mogelijk is.⁴³ De mens bevindt zich namelijk al voordat hij het weet in de werkelijkheid.⁴⁴ Als anima tabula rasa komen al onze ideeën voort uit een zintuiglijk contact dat er met de buitenwereld al is.⁴⁵ De centrale vraag is hoe het mogelijk is dat de mens de wereld niet alleen maar ervaart en daarin totaal opgaat, maar dat deze ervaring tot kennis wordt. Hoe kan de mens bewust kennend en bewust handelend in de wereld staan? Anders gezegd: hoe kan de mens als subject tegenover een object (de werkelijkheid) staan?⁴⁶

⁴⁰ *Schriften zur Theologie I*, p. 354.

⁴¹ Zie voor een alternatieve kenleer de kenleer van Duns Scotus, de kenleer die uitgaat van *intuitive knowledge*, kennis van een present object zoals het present is en van een bestaand object zoals het bestaat, zonder abstractie. Zie: A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, p. 325, 326: "The theological point of this approach is that Christians do not expect the knowledge of the blessed to be of the *abstractive type*. What matters is real and true knowledge of God. So, He must be known intuitively, but He cannot be known intuitively if there is no intuitive knowledge possible." Intuitieve kennis is 'the awareness that something exists here and now'. Het is een kennis die niet afhankelijk is van abstractie, zij is breder dan alleen zintuiglijke kennis. Het is echter de vraag of zo niet de zintuiglijkheid en de lichamelijkheid van de mens teveel wordt veronachtzaamd. Voor Thomas en Rahner is zintuiglijke kennis juist adequaat – kennis hoeft dan ook niet breder dan zintuiglijke kennis te zijn. De mens is volgens hen een geest in een lichaam, zonder zintuiglijkheid kan de mens niet tot kennis komen. We zullen in de nu volgende paragrafen analyseren hoe Rahner dit uitgangspunt toepast op het kennen van God, Die niet door abstractie wordt gekend.

⁴² J.B.M. Wissink (red.), *Toptheologen*, p. 57.

⁴³ *Geist in Welt*, p. 88.

⁴⁴ *Geist in Welt*, p. 89.

⁴⁵ *Hörer des Wortes*, p. 166.

⁴⁶ *Hörer des Wortes*, p. 72.

De apriorische structuur van het kennende subject

Rahner veronderstelt dat de kloof tussen het kennend subject en het gekende object gegeven is door de structuur van het kennend subject. Geest-zijn is volgens Rahner, in navolging van Thomas van Aquino, primair (maar onthematisch en op transcendentiaal niveau) bij-zichzelf-zijn. In de kennis bezit het wetend subject zichzelf en zijn kennis; het weten van het subject en ook het subject zelf worden steeds meegeweten.⁴⁷ Dit wetend bij-zichzelf-zijn is echter, zoals gezegd, *onthematisch*. Het is onthematistische reflexiviteit. Het is geen *Gegenstand* van het weten, maar altijd bij de kenact aanwezig. Dit wetend bij-zichzelf-zijn is de transcendentale voorwaarde van de concrete kennis van de wereld; het wordt transcendentaal verondersteld door het concrete kennen van het andere. Door het bij-zichzelf-zijn staat de mens namelijk tegenover de wereld, waardoor er subjectwording plaatsvindt en kennis mogelijk is. De onthematistische meebewuste zelfgegevenheid is echter niet slechts een fenomeen dat elke kenact begeleidt en mogelijk maakt; deze onthematistische meebewuste zelfgegevenheid van het subject is een apriorische structuur. Deze structuur bepaalt wat zich en hoe iets zich aan het kennende subject tonen kan.⁴⁸ Dat impliceert echter niet, zo gaat Rahner verder, dat objecten die 'zich aanbieden' zich niet zo kunnen laten zien zoals ze in wezen zijn. Hij gebruikt daarbij het voorbeeld van een sleutelgat: ook een sleutelgat kan worden gezien als een apriorische structuur en bepaalt zo welke sleutel erin past, maar geeft juist daardoor iets te kennen over de sleutel.⁴⁹

Hoe is deze structuur van de subjectieve zelfgegevenheid nader te duiden? Rahner definieert het kennend subject als 'pure geopendheid voor eenvoudigweg alles, voor het zijn überhaupt'.⁵⁰ In de zintuiglijke ervaring ervaart het subject zichzelf als 'bepaald' en 'begrensd', maar deze ervaring is slechts mogelijk door een onbegrensd openheid. Slechts door een grens te overschrijden kent men de begrensdheid; slechts door het vooruitgrijpen op het zijn überhaupt kan men zichzelf als begrensd ervaren. De mens ervaart zijn eindigheid doordat hij in het vooruitgrijpen op het zijn, en slechts op deze manier, weet heeft van het esse absolutum.⁵¹

De ervaring van het vooruitgrijpen naar het zijn, wordt door Rahner een *transcendentale ervaring*⁵² genoemd; een *ervaring* omdat ze, hoewel onthematisch, een onmisbaar moment en voorwaarde voor de concrete ervaring van een zijnde is; *transcendentiaal* omdat ze tot de structuur van het kennende subject behoort. Deze transcendentale ervaring maakt andere ervaringen mogelijk.

De mens is bij zichzelf (geest zijn is bij zichzelf zijn; de transcendentale voorwaarde van de concrete kennis) door zijn onbegrensd openheid, door zijn openheid voor het zijn überhaupt. In de zintuiglijke ervaring ervaart het subject zichzelf als begrensd door het achterliggende vooruitgrijpen naar het zijn.

⁴⁷ *Grundkurs des Glaubens*, p. 29, *Hörer des Wortes*, p. 61, *Schriften zur Theologie I*, p. 355.

⁴⁸ *Grundkurs des Glaubens*, p. 30: "Die Struktur des Subjekts ist vielmehr selber eine apriorische, d.h., sie bildet ein vorgängiges Gesetz dafür was und wie etwas sich dem erkennenden Subjekt zeigen kann."

⁴⁹ *Grundkurs des Glaubens*, p. 30.

⁵⁰ *Grundkurs des Glaubens*, p. 31: "Wenn wir fragen, welches die apriorischen Strukturen dieses Selbstbesitzes sind, dann ist zu sagen, daß -...- dieses Subjekt grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt ist."

⁵¹ *Geist in Welt*, p. 195: "Er weiß vom esse absolutum, indem er seine Hinbewegung auf das esse erfährt. Darum ist er Geist. Daran, daß er *nur so* vom esse absolutum weiß, erfährt er seine Endlichkeit."

⁵² *Grundkurs des Glaubens*, p. 31, 32.

De analyse van de apriorische structuur van het kennende subject laat dus zien hoe het subject afstand neemt van het object. We gaan nu in op de vraag naar de verhouding tussen de onthematische maar primaire zelfkennis enerzijds (geest zijn) en de kennis van de werkelijkheid anderzijds. Hoe wordt volgens Rahner een object een kenobject?

Hoe komt het kennende subject tot kennis van het kenobject?

De mens kent op reflexieve wijze; de geest kan zich terugbuigen, waardoor de wereld in de mens komt en wordt gekend. Dat gaat als volgt. De zintuigen ontvangen indrukken van de buitenwereld, die een afdruk achterlaten: het zintuiglijk kenbeeld (*species sensibilis*). Het intellect (het actieve deel van het intellect, het *intellectus agens*) abstrahert uit deze kenbeelden het verstandelijk kenbeeld (*species intelligibilis*). Hierdoor wordt de aard, het wezen van het gekende bepaald. En via dit verstandelijk kenbeeld is de mens gericht op het object dat hij kent. Hij kent het object naar zijn aard, naar zijn wezen. De verstandelijke kenbeelden zijn daarmee instrumenten om de objecten werkelijk, naar hun wezen, aard, vorm, te kunnen kennen.⁵³

De apriorische structuur voor de kennis van een object is daarmee nogmaals aangekeerd:

- a. in de zintuigen is de mens-geest al bij de dingen van de wereld;
- b. omdat de menselijke geest reflex is (*bei sich sein*) en openheid naar alles, gaat de mens in het kennen niet helemaal op in de wereld en ontstaat er tegenover van subject en object;
- c. doordat de geest openheid is naar alles, kan ze abstraheren en zich naast de *species sensibilis* (die al in de lijfelijke psychische *memoria* gevormd is en ook wel *phantasma* heet) een geestelijk kenbeeld vormen, via hetwelk ze de aard van de objecten kent;
- d. zo is de mens in het kennen van de dingen zintuiglijk bij de wereld binnen en tegelijk haalt ze die dingen ook naar binnen in het kenbeeld.

⁵³ P. Reeve, 'Exploring a metaphor theologically. Thomas Aquinas on the beatific vision', in: P. Lockey (ed.), *Studies in Thomistic Theology*, Center for Thomistic Studies, Houston-Texas, 1996, p. 287-290, J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, p. 153, J. Wissink, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie*, Meinema, Zoetermeer, 1998, p. 101-102. Een vraag bij deze kentheorie is, of het kennend subject een gekend object ook kan kennen zonder dat dit zintuiglijk wordt waargenomen. Kan ik mijn vrouw kennen, hoewel ik haar nu niet zie? Ken ik, als ik de watheid van de boom ken, die ene boom bij ons in de tuin, ook wanneer ik die boom niet zie (bijvoorbeeld omdat het donker is)? Zie voor deze vragen en een alternatieve kentheorie, namelijk die van de intuïtieve kennis: A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, p. 322-326. Om deze kritiek goed te waarderen, moet echter ook Rahners leer van de memoria, die hij (volgens *Grundkurs*, p. 311) baseert op Augustinus' en Plato's memoria-leer (hier zou ook Aristoteles genoemd kunnen worden), worden meegenomen. Deze memoria is niet slechts het vermogen indrukken te ontvangen, maar de apriorische mogelijkheid historische ervaring als historisch te ervaren; de zoekende memoria is het apriorische principe dat het mogelijk maakt dat te vinden en te behouden wat de mens in zijn geschiedenis tegenkomt. Zie voor een globale duiding: *Grundkurs des Glaubens*, p. 310, 311, 312. Ook Thomas zal bovengenoemde vragen bevestigend beantwoorden. De materiële dingen laten indrukken achter in de zintuigen, *phantasmata* genoemd. Bij de *phantasmata* worden echter ook herinneringsbeelden en voorbeelden gerekend. Er is dus ook een herinneringsbeeld van de boom, ook als die niet wordt gezien. Er is dus wel zintuiglijkheid bij. Thomas stelt zelfs dat de menselijke geest zich niet abstracte begrippen kan bedienen zonder toewending tot de zintuiglijk gevormde beelden in de memoria (*conversio ad phantasmata*). Zie J. Verhoeven, *Dynamiek van het verlangen*, p. 51 en J.B.M. Wissink (red.), *Topotheologen*, p. 196, n. 2.

Kortom, in de kenleer stelt Rahner de vraag hoe de kloof tussen subject en object mogelijk is. Het antwoord vindt hij bij Thomas: die kloof is mogelijk doordat de geest bij zichzelf is. In deze zelfbewustheid neemt de mens afstand van de werkelijkheid.

De volgende vraag is dan: hoe is de mens zich van zichzelf bewust? Hij is van zichzelf bewust door de transcendentale ervaring, de onthematische ervaring van het vooruitgrijpen naar het zijn. In het weet hebben van het zijn, heeft hij dat ook van zichzelf als eindig en begrensd. En hoe kent de mens de wereld buiten hem? Doordat de geest vooruitgrijpt naar het zijn, is de mens zich van zichzelf bewust en is er abstractie en dus ook kennis van de wereld buiten hem mogelijk. Van het zintuigelijk kenbeeld abstraheert het intellect het verstandelijk kenbeeld. Via dit verstandelijk kenbeeld kent de mens het object naar zijn wezen.

Rahner gaat vervolgens na, of in de *visio beata* het kennen van God ook op deze wijze verloopt of dat God zo anders is, dat er grondige verschillen aangenomen moeten worden.

2.2.3.2 *Hoe moet Rahners kenleer gewijzigd worden, wanneer het gaat over het kennen van God in de visio?*

Kennis komt dus tot stand via abstractie van zintuiglijke kenbeelden, en verstandelijke kenbeelden zijn instrumenten om de wereld buiten de mens te kunnen kennen. Maar dan is het wel de vraag, hoe de zalige schouwing Gods mogelijk is. Hoe kan God naar Zijn wezen gekend worden als er geen verstandelijk kenbeeld van God is dat is geabstraheerd van een zintuiglijk kenbeeld? Er is geen abstractie. Bovendien is er ook geen kenbeeld. Een geschapen kenbeeld kan immers het oneindige Zijn van God niet openbaren. Dus God Zelf moet de plaats van het geschapen kenbeeld van de eindige geest innemen. Zo ontstaat er een betrekking tussen het schepsel en de Schepper.

Hoe is deze betrekking beter te begrijpen? Deze moet niet worden begrepen als een nieuwe betrekking die gefundeerd is op een absolute verandering van één van de betrokkenen. Van Gods kant is deze verandering vanwege Zijn onveranderlijkheid niet te verwachten. Van de kant van de mens is niet in te zien hoe daar een absolute verandering zou kunnen plaatsvinden, waardoor een eindig species oneindig zou worden. De verandering van de betrekking tussen God en mens kan dus niet met de efficiënte oorzakelijkheid begrepen worden; het betreft geen effect dat wordt veroorzaakt door een verandering.⁵⁴ De betrekking tussen God en mens kan echter wel beter begrepen worden met behulp van het begrip *formele oorzakelijkheid*. God deelt Zichzelf met Zijn eigen wezen in een formele oorzakelijkheid aan de begenadigde mens mee. God informeert de menselijke geest. God deelt Zichzelf mee aan de menselijke geest, zonder God of mens te veranderen.⁵⁵ Maar worden daarmee God en de menselijke geest als *forma* en *materia* dan niet begrepen als één ding? Om de transcendentie van God en daarmee het blijvende onderscheid tussen God en mens te benadrukken en de relatie tussen God en mens uit te leggen, spreekt Rahner van *quasi-formele causaliteit*. De forma (God) blijft, ondanks de formele oorzakelijkheid, wel onderscheiden van de mens, dit in tegenstelling tot de werking van de formele oorzakelijkheid als binnenwereldse categorie. Vandaar het woord *quasi*.

⁵⁴ *Schriften zur Theologie I*, p. 357.

⁵⁵ *Schriften zur Theologie I*, p. 357, *Grundkurs des Glaubens*, p. 127.

Kortom, vanuit een wijziging van de algemene kenleer komt Rahner tot een invulling van de relatie tussen God en mens in het eschaton. Er is een quasi-formele oorzaakelijkheid van God op de mens, waardoor het kenbeeld van God, het middel om tot kennis van God te komen, Gods eigen zijn is.

2.2.3.3 *De begunadiging via quasi-formele causaliteit*

In het eschaton blijft God in Zijn zelfmededeling aan ons God, hoewel Hij werkelijk Zichzelf, en bijvoorbeeld geen godsídee, aan ons mededeelt. God deelt Zichzelf mee in quasi-formele causaliteit. Zo deelt God Zich ook in de fase van de begunadiging aan de mens mee, via quasi-formele causaliteit. Daarmee wordt ook gezegd dat God het binnenste constitutieve principe van de mens is. In formele causaliteit is een zijns-principe, of een bepaald zijnde, namelijk een constitutief moment aan een ander subject, wanneer dit principe of dit zijnde zichzelf aan de ander mededeelt.⁵⁶ En aangezien God Zichzelf genadig mededeelt aan de mens via quasi-formele causaliteit is Gods zelfmededeling een constitutief principe van de begunadigde mens.

2.2.3.4 *De begunadiging als het eigen werk van de heilige Geest*

Om de eenheid van God te bewaren geldt in de triniteitsleer de augustijnse regel dat de werken van God naar buiten toe ongedeeld zijn (*omnia opera ad extra indivisa sunt*). Toegepast op het werk van de Geest betekent deze regel dat het werk van de begunadiging van de mens de Geest wordt toegekend (de begunadiging als appropriatie van de Geest) maar Hem niet eigen (proper) is.

Opvallend is dat Rahner het thema van de niet-geapproprieerde betrekkingen met enige regelmaat aan de orde stelt. En zeker in zijn latere werken ziet hij de betrekkingen van de goddelijke personen tot de gerechtvaardigden niet 'slechts'⁵⁷ als appropriaties.⁵⁸ Ieder van de drie goddelijke personen deelt zich werkelijk op zijn persoonlijke manier aan de mens mee, in vrije genade. De incarnatie moet bijvoorbeeld niet slechts worden 'toegeschreven' aan de Logos; het is het Zoonschap van de Logos dat maakt dat de Logos en niet de Vader of de Geest mens wordt. De menselijke natuur van Christus is de werkelijke verschijning van de Logos.⁵⁹ Zo is ook het Vaderschap de trinitarische Vader niet 'slechts' geapproprieerd. De Vader is immanent-trinitarisch

⁵⁶ *Grundkurs des Glaubens*, p. 127.

⁵⁷ Zie bijvoorbeeld: *Schriften zur Theologie I*, p. 374: "Daher kann durchaus von den positiven Glaubensquellen her angenommen werden, daß die Zueignung bestimmter Beziehungen des Begnadeten zu den drei göttlichen Personen nicht *bloße* (cursivering AG) Appropriation ist, sondern ein je eigentümliches Verhältnis aussagen will." Volgens Marshall verduistert Rahner door te spreken over *slechts* geapproprieerd, de traditionele betekenis van de leer der appropriaties (zie de volgende noot voor de definitie), wat voor Marshall de vruchtbaarheid van het axioma van Rahner – 'de economische triniteit is de immanente en omgekeerd' (zie voor een nadere uitwerking paragraaf 5.2 ev.) – discutabel maakt. Zie: B.D. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 255, n. 23 en p. 263, 264.

⁵⁸ Zie bijvoorbeeld 'Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade', *Schriften zur Theologie I*, 347-375, p. 347 n. 1 en 'Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie', *Schriften zur Theologie IV*, p. 51-99. Zie verder: R. Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners*, Tyrola-Verlag, Innsbruck, Wien, 2007, p. 99. W. Kasper geeft de volgende definitie van appropriaties (Appropriationen): "Die Zueignung von Eigenschaften oder Tätigkeiten, die allen drei Personen aufgrund ihres Wesens gemeinsam zukommen, die aber einer einzelnen Person zugesprochen werden, weil sie in einer gewissen Verwandtschaft mit den jeweiligen Proprietäten (Eigentümlichkeiten, W. Kasper, p. 343) stehen." W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995iii, p. 344.

⁵⁹ 'Zur Theologie des Symbols', *Schriften zur Theologie IV*, p. 275-311, 294-296.

de bron van de triniteit⁶⁰ en economisch gezien de eigenlijke (propere) Vader van de mens.⁶¹

Wat betekent dit voor de werking van de Geest? Onzes inziens beschouwt Rahner de begenadiging op transcendentiaal niveau als het eigen werk van de Geest.⁶² Het is het eigen werk van de Geest de genade op transcendentiaal niveau de mens in elk geval aan te bieden (zie verder paragraaf 5.4, waarin dit verder wordt uitgewerkt). De Geest woont in bij de mensen en maakt dat wij naar Hem gaan verlangen. Hier volgt uit dat de ongeschapen genade de logische prioriteit heeft boven de geschapen genade (zie paragraaf 2.2.6), en dat Rahners betoog over de bovennatuurlijke existentieel (zie volgende paragraaf) en de transcendentale ervaring van de mens (zie paragraaf 2.4) verwijzen naar dit eigen werk van de Geest. Dit sluit aan bij het gegeven, dat Rahner de genade personaal opvat als zelfmededeling van God Zelf, zodat ons georiënteerd zijn op God al als een transcendentale vorm van inwoning Gods kan worden opgevat. Het sluit ook aan op de wijze, waarop Rahner later het werken van de Geest in de categoriale heilsgeschiedenis verstaat.

Hierbij zij opgemerkt dat doordat Rahner de betrekking tussen God en mens niet begrijpt via efficiënte (of materiële) causaliteit maar via quasi-formele oorzakelijkheid, één van de redenen om de werken van God naar buiten toe (in dit geval: aan de mens) als ongedeeld te beschouwen wegvalt. Immers, het betreft in de formele causaliteit een onmiddellijke werking van God aan de mens; het betreft een werkelijke *zelfmededeling* (en niet een bemiddelde mededeling over Zichzelf) die de eenheid niet in gevaar brengt. De zelfmededeling geschiedt naar het wezen van God op drievoudige wijze.⁶³

2.2.4 De bovennatuurlijke existentieel: aanbod van genade via quasi-formele causaliteit

Genade is Gods zelfmededeling in de Geest aan de mens, en wel in quasi-formele causaliteit, zo mogen we na paragraaf 2.2.3 zeggen. Om aan te geven dat deze zin de mens niet alleen van buitenaf wordt aangezegd, maar op reflexieve wijze onder woorden brengt wie de mens in waarheid is en hoe hij zichzelf ervaart, hanteert Rahner het begrip *bovennatuurlijke existentieel*.⁶⁴ In deze paragraaf wordt dit begrip verder uitgewerkt.

Zoals we reeds zagen, is een existentieel een structuurmoment in ons concrete menszijn zonder welke een mens geen mens kan zijn, dus voor ieder mens van toepassing. De bovennatuurlijke existentieel behoort tot de constitutie van ieder mens. Ieder mens is de goddelijke zelfmededeling als te beminnen in elk geval in de modus van het

⁶⁰ Zie bijvoorbeeld 'Theos im Neuen Testament', *Schriften zur Theologie I*, 91-167, p. 165.

⁶¹ 'Bermerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"', *Schriften zur Theologie IV*, p. 103-133, p. 125.

⁶² Zie ook R. Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, p. 101, 102, N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundzüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen"*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1982, p. 146, F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?*, p. 438, 439 en B.A. Finan, *The Mission of the Holy Spirit in the Theology of Karl Rahner*, UMI, Michigan, 1986, p. 133-140.

⁶³ Zie vooral 'Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade', *Schriften zur Theologie I*, p. 347-375.

⁶⁴ *Grundkurs des Glaubens*, p. 133.

aanbod gegeven.⁶⁵ Anders gezegd: de existentiaal is een permanent aanbod van genade, waarop de mens positief dan wel negatief kan reageren. Dat betekent dus dat ieder mens, christen of niet, zich verhoudt tot God. Hij kan, ook anoniem, positief dan wel negatief op dit aanbod van genade reageren. Rahner spreekt dan ook over de existentiaal in drievoudige zin, namelijk als aanbod, als geaccepteerd aanbod, of als niet geaccepteerd aanbod.⁶⁶ Om aan te geven dat het God Zelf is die Zich aan ieder mens aanbiedt en dat Gods zelfmededeling in de Geest een geschenk is dat Hij ook niet had kunnen geven, en tevens om aan te geven dat het onderscheid tussen God en mens nooit wordt opgeheven, ook niet in de genadige toewending van God, noemt Rahner deze existentiaal ‘bovennatuurlijk’. De zelfmededeling komt voort uit Gods heilswil. God had zich ook niet kunnen medelen aan de mens, en ook dan, zonder het aanbod van genade, was de mens mens geweest. Deze existentiaal is, anders dan andere existentialen, de menselijke natuur namelijk niet eigen. Hoe dichtbij God ook komt, het onderscheid tussen Schepper en schepsel wordt nooit opgeheven.

2.2.5 De bovennatuurlijke existentiaal: de transcendentale bovennatuurlijke openheid naar God

Om uit te drukken dat God Zichzelf aan ieder mens in genade aanbiedt, gebruikt hij het begrip ‘bovennatuurlijke existentiaal’. Rahner gebruikt dit begrip echter ook om iets anders mee uit te drukken, namelijk de oriëntatie van de menselijke geest op God. Dat komt in deze paragraaf aan de orde.

De goddelijke zelfaanbieding komt alle mensen toe, en heeft ook zijn invloed op de mens, en dan vooral op zijn transcendentie en transcendentaliteit. De transcendentale beweging van de geest van de mens naar het absolute geheim wordt door de zelfmededeling van God in de Geest zo gedragen en gestructureerd, dat deze beweging is georiënteerd op deze Zich mededelende God. In het artikel ‘*Über das Verhältnis von Natur und Gnade*’⁶⁷ noemt Rahner ook deze oriëntatie op de Zich mededelende God ‘bovennatuurlijke existentiaal’. Hij gebruikt deze term in het genoemde artikel om twee mogelijke standpunten in het natuur-genade debat aan te vallen, en tevens om zijn eigen standpunt te verwoorden. We zullen eerst nagaan welke standpunten Rahner niet wil innemen en welk standpunt hij verdedigt, daarna vragen we naar de onderlinge relatie tussen de beide uitwerkingen van het begrip ‘bovennatuurlijke existentiaal’.

Welke twee standpunten in het natuur-genade debat acht Rahner niet houdbaar? Rahner deelt ten eerste de kritiek van de *théologie nouvelle* (met onder meer De Lubac en Von Balthasar als vertegenwoordigers) op het standpunt dat de genade als de bovenbouw van een zelfstandige natuur (een *reine Natur*, een *natura pura*) moet worden gezien. Volgens dit standpunt zijn natuur en genade niet tegengesteld aan elkaar, maar ook niet innerlijk met elkaar verbonden. Ook zonder genade kan het leven goed zijn;

⁶⁵ Zie in het bijzonder: *Grundkurs des Glaubens*, p. 132 ev. Deze paragraaf (paragraaf 3 van het vierde deel) heeft de titel: Das Angebot der Selbstmitteilung als “übernatürliches Existential”. Daaruit blijkt duidelijk de notie van “aanbod”.

⁶⁶ *Grundkurs des Glaubens*, p. 134, zie ook: D. Coffey, ‘The Whole Rahner on the Supernatural Existential’, in: *Theological Studies* 65, 1 (2004), p. 109.

⁶⁷ *Schriften zur Theologie I*, p. 323-346.

men kan de genade afwijzen, zonder daarbij de innerlijke ervaring te hebben iets wezenlijks te missen.⁶⁸

Deze visie acht Rahner zowel om religieuze als om ontologische redenen problematisch en gevaarlijk.

Religieus: de mens die zichzelf slechts als natuur beschouwt en ervaart zonder een innerlijke relatie met of een innerlijke betrokkenheid op de genade, kan de roep van God slechts als een storing zien die hem iets opdringen wil dat hem wezenlijk vreemd is.

Ontologisch: de ontologische vooronderstelling is dat alles wat de mens ervaart van zichzelf in existentiële ervaringen (zoals de ervaring van de dood, van het diepste verlangen of begeerten, etc.) tot zijn wezenlijke natuur behoort; de natuur zonder welke de mens stopt mens te zijn. De genade zou daar los van staan. Maar hoe weet men dat?⁶⁹ Hoe weet men dat alles wat de mens in het leven tegenkomt bij zijn natuur hoort? Hoe weet men dat de feitelijke ervaringen niet ook al mede gevormd zijn door een werkzame genade? Bovendien, als wordt beleden dat het concrete wezen van de mens totaal afhankelijk is van God de Schepper, moet dan ook niet worden gezegd dat dat consequenties heeft voor wie de mens is, voor het innerlijk van de mens? Als bijvoorbeeld God de mens een bovennatuurlijk doel geeft, dan is de wereld en zeker de mens innerlijk anders dan wanneer dat doel er niet zou zijn geweest.⁷⁰

Maar ook het standpunt van de *théologie nouvelle* wordt door Rahner afgewezen. Hoe zag de *théologie nouvelle* de verhouding tussen natuur en genade? Zij betreft in reactie op het standpunt dat ze afwijst de genade heel nauw op de natuur. Er is een innerlijke gerichtheid op de genade, en deze innerlijke gerichtheid op de genade is volgens dit standpunt zelfs constitutief voor de natuur van de mens. Zonder genade is er geen menselijke natuur mogelijk. En dan niet alleen de natuur zoals wij die in onze feitelijke wereld kennen, de *historische natuur*. Ook de *natura pura* (de *reine Natur*), de wezenlijke natuur van de mens zonder welke de mens geen mens is, is ondenkbaar zonder genade.⁷¹

Welk probleem heeft Rahner met dit standpunt? Volgens Rahner is genade geen vrije genade meer als de mens zonder gerichtheid op de genade niet eens gedacht kan worden. Want kan God die zulke gerichtheid Zelf geschapen heeft, de genade vervolgens aan Zijn schepsels weigeren? God is verplicht deze gerichtheid, die Hij immers Zelf geschapen heeft, te vervullen, waarmee de genade dus niet vrij en onverdiend is.⁷²

Hierbij moet worden aangetekend dat deze redenering niet precies genoeg is. Deze gaat namelijk op als genade als onwederstandelijk wordt gezien. Is genade onwederstandelijk, dan is God verplicht de essentieel bij de mens horende gerichtheid op Hem te vervullen. Wordt de genade niet als onwederstandelijk, maar als wederstandelijk gezien (zoals Rahner dat doet), dan is de mens in staat de genade te weigeren,

⁶⁸ Volgens Senn is de diepste theologische grond van dit standpunt de bezorgdheid om de absolute vrijheid en het onverplichte karakter van de genade van God. Zie F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?*, p. 81, n. 190.

⁶⁹ *Schriften zur Theologie I*, p. 326.

⁷⁰ *Schriften zur Theologie I*, p. 329.

⁷¹ *Schriften zur Theologie I*, p. 329.

⁷² *Schriften zur Theologie I*, p. 332.

ook al hoort de gerichtheid op God essentieel bij hem (vergelijk het standpunt van Labooy dat we later zullen bespreken, zie paragraaf 2.2.7.2). God is dan dus niet verplicht de gerichtheid te vervullen. God is bij een essentiële gerichtheid echter *wel* verplicht de genade *aan te bieden*; Hij kan Zijn schepsels de genade als aanbod niet weigeren, een aanbod dat niet vrij en onverdiend is – waarmee de essentie van Rahners redenering wel blijft staan.

Rahner beantwoordt de vraag naar de verhouding tussen mens en genade zelf door eerst zijn uitgangspunten te verwoorden. Het eerste en belangrijkste uitgangspunt is: God wil Zichzelf mededelen. Dat is het hoofddoel van God. En daarom schept God degene die Hij op deze eeuwig wonderlijke manier kan liefhebben: de mens. Deze mens moet zo geschapen worden dat hij de liefde van God, die Hijzelf is, kan ontvangen, maar dan wel als een wonder en als een onverwacht en onverdiend geschenk.⁷³

Rahner werkt dit punt vervolgens theologisch als volgt uit. De mens moet zulke liefde in elk geval kunnen ontvangen. En bovendien moet deze goddelijke liefde hem niet wezensvreemd zijn, hij moet een verlangen naar en een oriëntatie op deze liefde hebben. En dit verlangen naar en deze oriëntatie op de liefde heeft de mens altijd. Rahner gebruikt het begrip *existentiaal*. Het heilsverlangen naar God behoort wezenlijk tot het concrete mens-zijn, tot de historische natuur. Maar in tegenstelling tot de positie van de *théologie nouvelle* is voor Rahner deze existentieel een vrij geschenk, bovennatuurlijk. Deze existentieel is bovennatuurlijk omdat de gerichtheid niet de mens als natuur eigen is, maar door God als geschenk wordt gegeven⁷⁴. Vandaar dat Rahner ook de oriëntatie op God als *bovennatuurlijke existentieel* benoemt en ervan uitgaat dat ook zonder de bovennatuurlijke existentieel de mens mens zou zijn geweest. Rahner gebruikt hiervoor het begrip *natura pura*, dat bij hem zowel een rest-begrip is (het is de rest die zou blijven als er geen bovennatuurlijke existentieel zou zijn), als een theologische hulplijn die nodig is om de schepping en de roeping tot gemeenschap met God niet samen te laten vallen.⁷⁵

Er doemt nu een tweetal vragen op. Rahner hanteert het begrip bovennatuurlijke existentieel om daarmee zowel het aanbod van genade aan ieder mens (paragraaf 2.2.4), als de transcendentale openheid naar God van ieder mens (paragraaf 2.2.5) uit te drukken. Dat roept de vraag op naar de onderlinge verhouding van deze twee betekenissen; die vraag zullen we in paragraaf 2.2.6 behandelen. Tevens roept bovenstaande analyse de vraag op naar de verhouding tussen een transcendentale *natuurlijke* openheid (de natuur; paragraaf 2.1) en de transcendentale *bovennatuurlijke* openheid (de bovennatuurlijke existentieel, paragraaf 2.2.5). Hoe zijn deze samen te denken? Deze vraag staat in paragraaf 2.2.7 centraal.

⁷³ *Schriften zur Theologie I*, p. 336, 337.

⁷⁴ *Schriften zur Theologie I*, p. 339.

⁷⁵ Zie de volgende paragraaf voor een verdere uitwerking van het natuurbegrip van Rahner en van de relatie tussen natuur en de bovennatuurlijke existentieel.

2.2.6 De verhouding van het aanbod van genade (paragraaf 2.2.4) en de transcendentale bovennatuurlijke openheid naar God (paragraaf 2.2.5)

Om theologisch uit te drukken dat ieder mens de genade van God in elk geval aangeboden krijgt, en wel zodanig dat dit aanbod de mens wezenlijk constitueert, gebruikt Rahner het begrip *bovennatuurlijk existentiaal*. Hij gebruikt dit begrip echter eveneens om uit te drukken dat de mens een oriëntatie op God heeft die hij ook niet had kunnen hebben. De vraag van deze subparagraaf is die naar de verhouding tussen beide betekenissen van dit begrip.

In sommige secundaire literatuur⁷⁶ wordt beweerd dat het begrip *bovennatuurlijke existentiaal* in het latere werk van Rahner een ander accent krijgt dan in zijn vroegere werk. Terwijl in zijn vroegere werken de bovennatuurlijke existentiaal wordt uitgelegd als een bovennatuurlijk verkregen gerichtheid op het heil, waar al dan niet positief op wordt gereageerd door de mens, is in meer recent werk de bovennatuurlijke existentiaal het aanbod van genade, waarop de mens positief dan wel negatief reageert. De vraag naar de onderlinge verhouding tussen beide betekenissen, wordt daarmee een vraag naar de ontwikkeling in Rahners denken en begrippenhantering.

Formeel gezien klopt deze benadering.⁷⁷ Van belang voor onze studie is echter dat Rahner ook in zijn vroegere werken de beide door ons gevonden betekenissen van bovennatuurlijke existentiaal samen denkt, zij het dat beide betekenissen worden aangeduid met de begrippen ‘ongeschapen’ en ‘geschapen genade’.⁷⁸ Vragen we naar de onderlinge verhouding tussen de beide betekenissen van ‘bovennatuurlijke existentiaal’, dan is dat de vraag naar de verhouding tussen geschapen en ongeschapen genade. Met geschapen genade wordt in de middeleeuwse theologie bedoeld dat de mens met een soort antenne wordt toegerust voor Gods zelfmededeling in de geschiedenis. De mens moet ontvankelijk worden voor en connaturel aan het eigenlijk goddelijke in de heilsgeschiedenis, anders zou Gods zelfmededeling ons niet als Góds zelfmededeling bereiken. De mens moet van binnenuit geopend worden. Deze ons geschonken conaturaliteit noemt men geschapen genade (*gratia creata*).⁷⁹ Daarbij behoort dus ook dat de mens gaat geloven, hopen en liefhebben, dat hij door God in een relatie met God wordt gezet. En met ongeschapen genade wordt ‘God zelf, Zijn eeuwige welwillendheid bedoeld.’⁸⁰ Als we geschapen genade mogen definiëren als ‘een bovennatuurlijke openheid naar God’ en ongeschapen genade als ‘de genadige, goddelijke

⁷⁶ Bijvoorbeeld: K. Kilby, *Karl Rahner. Theology and philosophy*, p. 53-58, D. Coffey, ‘The whole Rahner on the Supernatural Existential’, in: *Theological Studies* 65, 1 (2004), p. 95-118.

⁷⁷ In *Schriften zur Theologie I* (1954), p. 323-346 bedoelt Rahner met bovennatuurlijke existentiaal de oriëntatie op het heil, in *Grundkurs des Glaubens* (1976, maar volgens een zin op bladzijde 9 begint de ontstaansgeschiedenis van dit boek al in 1964: “Der Autor hat in der langen Geschichte dieses Werkes seit 1964...”)) wordt met bovennatuurlijke existentiaal het aanbod van de goddelijke zelfmededeling bedoeld. Zie p. 132.

⁷⁸ ‘Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade’, in: *Schriften zur Theologie I*, p. 347-375.

⁷⁹ J.B.M. Wissink, *Thomas van Aquino*, p. 122, 123. Zie ook: L. Scheffczyk, ‘“Ungeschaffene” und “geschaffene” Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses’, in: *Forum Katholische Theologie. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie* 15 (1999), p. 81-97, p. 92: “Das Verständnis für die Bedeutung der geschaffenen Gnade wird noch vertieft, wenn man die *gratia creata* auch unter dem Aspekt der Disposition, der Zubereitung und der Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in Person versteht.”

⁸⁰ J.B.M. Wissink, *Thomas van Aquino*, p. 122.

zelfmededeling aan de mens' hebben we daarmee beide betekenissen van bovennatuurlijke existentieel.

Bij Rahner verhouden de ongeschapen genade en de geschapen genade zich tot elkaar zoals quasi-formele oorzakelijkheid tot materiële oorzakelijkheid. De zakelijke en logische (maar niet chronologische) prioriteit ligt bij de ongeschapen genade. God deelt Zichzelf in quasi-formele causaliteit mee, en deze goddelijke zelfmededeling kan niet alleen maar *gevolg* zijn van een efficiënte oorzakelijkheid van de geschapen genade, van een accidentele geschapen verandering van de mens. Want hoe kan een geschapen verandering maken dat het schepsel werkelijk de Schepper als Schepper en God kan kennen?⁸¹ De ongeschapen genade heeft dus logische prioriteit en brengt vervolgens de geschapen genade als dispositie, als *causa materialis*, met zich mee, en veronderstelt deze vervolgens ook.⁸² Anders gezegd: 'Gods roeping tot gemeenschap slaat zich als het ware neer in ons verlangen naar gemeenschap.'⁸³ De Geest maakt dat wij naar Hem gaan verlangen. Het doel (de zelfmededeling van God in de zalige schouwing Gods), is ook de drijvende kracht van de beweging (de zelfmededeling van God, die in de fase der begenadiging de geest begenadigt).⁸⁴

De beide betekenissen van het begrip 'bovennatuurlijke existentieel' veronderstellen elkaar dus wederzijds, waarbij de betekenis van de 'bovennatuurlijk existentieel' als 'zelfmededeling van God aan de mens' de prioriteit heeft. De zelfmededeling van de genade, van God Zelf dus, brengt een oriëntatie op deze God met zich mee. Ook de geschapen genade, de bovennatuurlijke existentieel verstaan als gerichtheid op het heil, krijgt zo een persoonlijk en actueel karakter, omdat God Zelf de grond en het doel van deze genade is.

De genadeleer van Rahner staat in het teken van de persoonlijke ontmoeting tussen God en mens. De door protestantse theologen geuite kritiek dat de rooms-katholieke theologie vele vormen van genade kent en de Rooms-Katholieke Kerk de kerk 'der mancherlei Gnaden'⁸⁵ is, kan niet zomaar op de genadeleer van Rahner worden toegepast. Hij doordenkt de gehele genadeleer vanuit de goddelijke zelfmededeling. De genade zal nooit bezit van de mens worden, maar altijd goddelijke genade blijven. De genade blijft altijd de vrije daad van de goddelijke liefde, waarover de mens slechts

⁸¹ *Schriften zur Theologie I*, p. 362, zie par. 2.2.3.2 van het huidige hoofdstuk.

⁸² *Schriften zur Theologie I*, p. 369 "Die geschaffene Gnade erscheint unter dieser Rücksicht als causa materialis (dispositio ultima) für die formale Ursächlichkeit, die Gott in der gnadenhaften Mitteilung seines eigenen Seins auf das Geschöpf ausübt. Dabei eignet der materialen und formalen Ursache eine gegenseitige Priorität: die geschaffene Gnade ist als dispositio ultima so Voraussetzung der Formalursache, daß sie selbst doch auch nur wieder sein kann unter dem aktuellen Vollzug dieser Formalursächlichkeit."

⁸³ J.B.M. Wissink, *Thomas van Aquino*, p. 122.

⁸⁴ *Grundkurs des Glaubens*, p. 136.

⁸⁵ Zie: L. Scheffczyk, "'Ungeschaffene' und 'geschaffende' Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses", in: *Forum Katholische Theologie. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie* 15 (1999), p. 81, die hier de evangelische theoloog R. Hermann (gestorven 1962) en tevens Karl Barth citeert: "Gerade die Negation der Einheit der Gnade als Gottes dem Menschen immerdar und auf der ganzen Linie neu, fremd und frei zugewendetem Souveränitätsakt, gerade die Negation ihrer Einheit als seine Gnade in Jesus Christus, gerade ihre Aufspaltung, in der sie wohl zuerst die seine, dann aber – und darauf fällt der Nachdruck – durch seine Gnade nur veranlaßt und ermöglicht, unsere Gnade ist – leider das ist nämlich der Kern und Stern der römischen Gnadenlehre, ... (K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1953, 89)."

‘beschikt’ ‘*als er der Verfügte dieser göttlichen Liebe ist.*’⁸⁶ Klassiek verwoord: *habere est haberi*.⁸⁷

Rahners positie staat dicht bij de algemene genadeleer in de middeleeuwse theologie.⁸⁸ Rahner hanteert echter het begrip ‘existentiaal’ en niet de begrippen geschapen en ongeschapen genade om beter uit te kunnen drukken, dat de goddelijke zelfmededeling en de oriëntatie op de genade niet alleen de mens wordt aangezegd; deze betreft de ontologische structuur van de mens zelf.

Nu de vraag naar de relatie tussen de beide betekenissen van bovennatuurlijke existentiaal is beantwoord, komt de vraag naar de verhouding tussen de bovennatuurlijke existentiaal als oriëntatie op de genade en de natuur van de mens aan de orde. Hoe verhoudt zich de transcendentale bovennatuurlijke openheid naar God en de transcendentale natuurlijke openheid naar God.

2.2.7 De relatie tussen de bovennatuurlijke existentiaal als transcendentale bovennatuurlijke openheid naar God en de natuur

Om de oriëntatie op de genade uit te drukken, gebruikt Rahner het begrip bovennatuurlijke existentiaal. Hij geeft daarmee aan, dat de mens deze oriëntatie ook niet had kunnen hebben, vandaar de aanduiding ‘bovennatuurlijk’. Hoe verhoudt deze bovennatuurlijke existentiaal zich tot de natuur? Om de bovennatuurlijkheid van de genade te waarborgen en de schepping te onderscheiden van de genadige goddelijke zelfmededeling, heeft bij Rahner het theologische begrip *natuur* in het kader van de natuurgenade problematiek drie betekenissen.⁸⁹

- Ten eerste spreekt Rahner over natuur als concrete, historische natuur. Dat is het concreet ervaren feitelijke wezen van de mens; het is de natuur die onder invloed staat van het aanbod van genade.⁹⁰
- Daarnaast gebruikt hij het begrip *natuur* als *restbegrip*. Hiermee wordt een werkelijkheid, een rest, in de concrete mens bedoeld, die blijft wanneer er geen bovennatuurlijke existentiaal zou zijn. Ook zonder bovennatuurlijke existentiaal zou de mens mens zijn. Maar deze natuur is geen duidelijk afgegrensde, definieerbare grootheid. Omdat elke ervaring onder invloed van de bovennatuurlijke existentiaal staat, is deze rest namelijk niet helder voor ogen te krijgen.⁹¹ De rest is dus een structuurmoment van de historische natuur; ook wel

⁸⁶ *Schriften zur Theologie IV*, p. 224.

⁸⁷ J.B.M. Wissink, *De inzet van de theologie*, p. 255.

⁸⁸ Zie voor de opvallende overeenkomsten met bijvoorbeeld de genadeleer van Duns Scotus, die ook spreekt over een dispositie, een hebbelijkheid van de mens, gegeven door de Geest: N. den Bok, ‘Een liefde voor de eeuwigheid. Duns Scotus over verdienstelijkheid en acceptatie’, in: E. Beck en H. Veldhuis (red.), *Geloof geeft te denken. Opstellen over de theologie van Duns Scotus*, Koninklijke van Gorcum, Assen, 1995, hfd. 8.

⁸⁹ Zie N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, p. 190-195, in het bijzonder p. 194, 195.

⁹⁰ *Schriften zur Theologie IV*, p. 230: “Die faktische Natur ist...eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann...Und diese ‘Existentiale’ seiner konkreten Natur (seiner ‘historischen’ Natur)...machen sich in der Erfahrung des Menschen geltend.” Zie ook: *Schriften zur Theologie I*, p. 335.

⁹¹ *Schriften zur Theologie I*, p. 341, 342: “Der Mensch kann mit sich nur im Raum des übernatürlichen Liebeswillens Gottes experimentieren, er kann die gesuchte Natur niemals getrennt von ihrem übernatürlichen Existential ‘chemisch rein darstellen’. Natur im diesem Sinn bleibt ein Restbegriff. Aber ein notwendiger und sachlich begründeter, will man sich die Ungeschuldetheit der Gnade trotz der

de vooronderstelling (*Voraussetzung*) van de zelfmededeling Gods, en moet verondersteld worden omdat anders Gods vrije genade geen vrije genade is.⁹² Rahner noemt de natuur als restbegrip, net als het derde natuurbegrip, *natura pura*, *reine Natur*.⁹³

- Het begrip natuur wordt door Rahner ook op een derde wijze gebruikt, en wel als 'echte, maar formeel blijvende mogelijkheid'.⁹⁴ Deze natuur is de structuur van de mens onder de hypothese dat God hem niet tot genade en glorie geroepen heeft of zal roepen. Hierbij gaat het dus om een zuivere denkmogelijkheid, een theologische hulplijn. Deze functioneert bij Rahner echter nauwelijks,⁹⁵ wellicht vanwege de argumenten van de *théologie nouvelle*, en in het bijzonder van *De Lubac*, die deze betekenis van *natura pura* afwijst.⁹⁶

Met het tweede begrip, de natuur als rest, wordt verzekerd dat de genade vrije genade is, en ook dat deze genade door de mens als genade ervaren wordt. Dit begrip gaat namelijk, in tegenstelling tot het derde begrip, uit van de concrete mens. Deze concrete mens kan de genade als genade ervaren, omdat zijn natuur ook een andere bestemming dan de *visio beatifica* had kunnen hebben.

Rahner ziet dus de *reine Natur*, de *natura pura*, als een restbegrip. We krijgen niet helder voor ogen hoe de natuur van de mens zou zijn als deze niet onder invloed van de genade zou staan. Toch is het niet zo dat Rahner niets over deze natuur zegt. Deze natuur moet in elk geval zo zijn, dat ze een openheid heeft voor de bovennatuurlijke existentieel.⁹⁷ Deze openheid is niet slechts als een niet-tegengesteldheid te denken, maar als een innerlijke betrokkenheid. Rahner wijst daarbij op de onbegrensde dynamiek van de geest. En wel om twee redenen. Ten eerste zou de mens ook zonder bovennatuurlijke existentieel als geest een onbegrensde dynamiek kennen, omdat dat een transcendentale voorwaarde is voor het leven van de mens überhaupt.⁹⁸ Daar sluit de door de bovennatuurlijke existentieel veroorzaakte gerichtheid goed bij aan.

De tweede reden waarom Rahner de onbegrensde dynamiek van de geest als innerlijk betrokken op de genade ziet, is het feit dat de mens wezenlijk geest is, en dus

inneren, unbedingten Hinordnung des Menschen auf sie zum reflexen Bewußtsein bringen...das konkret erfahrene Wesen des Menschen differenziert sich in dieses übernatürliche Existential als ein solches und in den 'Rest': diese reine Natur."

⁹² *Schriften zur Theologie IV*, p. 267: "Er (Gott) kann um der reinen Souveränität seiner Liebe willen, und zwar nicht nur der möglichen, sondern der existierenden Kreatur als solcher gegenüber, die Voraussetzung dieser Tat personalster göttlicher Liebe, die Kreatur nämlich, nur so schaffen, daß sie auch als gesetzte und geschaffene das als freie Gnade empfangen muß, dessentwegen sie doch faktisch geschaffen ist, und darum muß man sagen, sie könnte auch ohne diese Mitteilung geschaffen werden."

⁹³ *Schriften zur Theologie IV*, p. 233, 234 en *Schriften zur Theologie I*, p. 340.

⁹⁴ Hoewel Rahner geen sterk onderscheid maakt tussen de begrippen twee en drie, is het er wel. Dat blijkt onder meer uit de opzet voor een dogmatiek zoals staat in *Schriften zur Theologie I*, p. 29-47. Op p. 35 staat (bij de analyse van de mens) over het begrip natuur de volgende paragraaf: "'Natur' als 'Rest' und Natur als (ter verduidelijking toegevoegd, AG) echte, aber formal bleibende 'Möglichkeit'. Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit der Aussagen über beide."

⁹⁵ F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?* p. 433, n. 627 "Weil bei Rahner diese letzte Möglichkeit beim Problem von Natur und Gnade nie im Blick ist, kann diese Unterscheidung hier unbeachtet bleiben."

⁹⁶ Zie par. 2.2.7.1 van het huidige hoofdstuk.

⁹⁷ *Schriften zur Theologie I*, p. 342.

⁹⁸ *Schriften zur Theologie I*, p. 342. Zie hiervoor de analyse van *Hörer des Wortes*.

openstaat voor het zijn zonder meer. Daarmee is de mens geschikt voor een bovennatuurlijke verheffing (door de genade en in tweede instantie door de zalige schouwing Gods). Zijn wezen kenmerkt zich namelijk door onbegrensdheid, terwijl benedenmenselijke wezens per definitie begrensd zijn en dus niet voorbij hun eigen grenzen verheven kunnen worden.⁹⁹ De vervulling van het Godsverlangen, dat tevens een verlangen is naar geluk en liefde, sluit dus aan bij de wezenlijke openheid voor het zijn, bij de dynamiek van de geest. Daarbij moet dus wel worden gezegd dat mensen geen ervaring hebben van de puur natuurlijke dynamiek; de dynamiek die wij ervaren is mede bepaald door de bovennatuurlijke existentieel. De feitelijke, historische natuur zoals die door de mens ervaren en geanalyseerd wordt is een natuur in een bovennatuurlijke orde, waaruit de mens niet treden kan.¹⁰⁰

2.2.7.1 *Verhouding tot de 'théologie nouvelle' (De Lubac)*

Om de positie van Rahner scherper in beeld te krijgen volgt in deze paragraaf een vergelijking met de positie van De Lubac, als vertegenwoordiger van de 'théologie nouvelle'.¹⁰¹ We zagen reeds dat Rahner met De Lubac de kritiek deelt op het standpunt dat natuur en genade slechts als niet-tegengesteld aan elkaar ziet. Zij verschillen echter in de waardering van de *natura pura*. Waarom beschouwt De Lubac de hypothese van de *natura pura* als ontoereikend? De Lubac is van mening dat de hypothese van een *natura pura* een hypothese is van een andere wereldorde, namelijk een orde zonder goddelijke zelfmededeling en zonder een menselijke oriëntatie op de genade. Men gaat uit van hypothetische mens in een hypothetische wereldorde (namelijk zonder goddelijke zelfmededeling); van een hypothetische mens die een menselijke natuur heeft, maar die niet werkelijk bestaat. De nu existierende mens is in elk geval die hypothetische mens niet. En de vraag is voor De Lubac hoe het mogelijk is dat de nu existierende mens de genade als genade gaat ervaren door te veronderstellen dat er ook een ander mens in een andere wereldorde met een andere bestemming had kunnen zijn.¹⁰² Wat heeft die hypothetische mens met de nu existierende mens te maken?

De Lubac gaat ervan uit dat een absolute oriëntatie op God en de vrijheid der goddelijke toewending elkaar niet opheffen maar elkaar juist versterken. Zo geldt dat immers ook voor personen onderling. De grondovertuiging van De Lubac is, dat God nooit een mens kan scheppen, die geen onstilbaar verlangen naar God in zich draagt, maar dat dit verlangen God tot niets verplicht.¹⁰³ God had de mens de genade kunnen weigeren, waardoor het verlangen van de mens een open wond zou zijn geweest.¹⁰⁴

⁹⁹ *Schriften zur Theologie IV*, p. 231.

¹⁰⁰ *Schriften zur Theologie IV*, p. 230.

¹⁰¹ Wij baseren ons hierbij op: M. Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979.

¹⁰² N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, p. 193, 194, zie ook n. 70. M. Figura, *Der Anruf der Gnade*, p. 203: "Gerade das aber gelingt der hier untersuchten modernen These nicht...Denn sie vermag nicht zu zeigen, wie man doch anzunehmen scheint und es aufgrund ihrer Theorie auch annehmen müßte, daß ich auch eine andere bescheidenere, ganz 'natürliche' Bestimmung hätte haben könne. Sie zeigt bestenfalls daß in einer anderen Welt ein anderes Wesen als ich, mit einer der meinen ähnlichen Natur, diese bescheidenere Bestimmung erhalten hätte. Aber noch einmal: was hat dieses Wesen mit mir zu tun?"

¹⁰³ M. Figura, *Der Anruf der Gnade*, p. 206, 207 beschrijft het als volgt: "Deshalb ist de Lubacs Grundüberzeugung: "Gott kann niemals einen Mensch schaffen, der nicht die unstillbare Sehnsucht nach Gott in sich trägt. Doch die Sehnsucht des Geschöpfes legt dem Schöpfer keine Fesseln an.""

¹⁰⁴ M. Figura, *Der Anruf der Gnade*, p. 207.

Hoe verhoudt de positie van Rahner zich tot die van De Lubac? Rahner stelt tegenover De Lubac dat weliswaar in een menselijke liefdesrelatie inderdaad kan worden gesteld dat de oriëntatie van de één samengaat met de vrijheid der toewending van de ander, maar dat dit voor de relatie tussen God en mens niet opgaat. God heeft namelijk die menselijke oriëntatie op de liefdesgemeenschap met Hem Zelf geschapen, en zou daarom tegen Zijn eigen scheppingsdaad ingaan wanneer Hij op deze oriëntatie niet positief zou reageren.¹⁰⁵ Dus een natuurlijke oriëntatie op Hem als genadige verplicht God volgens Rahner tot een genadige toewending tot de mens en dat gaat in tegen de vrijheid van God. Om deze vrijheid te waarborgen, houdt Rahner vast aan de hypothese van de *natura pura*.

En hoe valt er vanuit Rahners positie te reageren op de kritiek van De Lubac op de hypothese van de *natura pura*, waarbij deze wordt opgevat als theologische hulplijn, als echte, maar formeel blijvende mogelijkheid? Hypothetisch gezien had er een niet op de genade georiënteerde mens kunnen zijn, maar die mens heeft niets met de existerende mens te maken. Rahner ziet de *natura pura* echter anders, vooral als *rest-begrip*, als een rest die blijft wanneer de concreet existerende mens niet op de genade van God georiënteerd zou zijn. Rahner veronderstelt de mogelijkheid dat de existerende mens ook niet op de genade georiënteerd had kunnen zijn; het is genade dat hij dat wel is. De kritische vraag van De Lubac wat de hypothetische mens met hemzelf te maken heeft, beantwoordt Rahner dus met de stelling dat de existerende mens ook niet op de genade georiënteerd had kunnen zijn. De mens is én schepsel én begenadigd.

De wegen van Rahner en De Lubac gaan dus uiteen bij de waardering van de hypothese van de *natura pura*. De vergelijking tussen hun beider posities roept de vraag op of het argument dat Rahner tegen het standpunt van De Lubac inbrengt, namelijk dat doordat de mens geschapen is met een oriëntatie op de genade God deze genade zijn schepsel niet kan onthouden waardoor de genade geen *vrije* genade meer is, niet ook tegen Rahners eigen standpunt ingebracht kan worden. Want waarom wordt de genadige toewending van God door een menselijke oriëntatie op de genade wél geëist wanneer deze oriëntatie een *natuurlijke* existentieel is (het verwijt van Rahner aan De Lubac), en niet wanneer deze oriëntatie een *bovennatuurlijke* existentieel is (Rahners eigen positie)? Ook in dat laatste geval is er toch sprake van een door God geschapen oriëntatie op God, een oriëntatie waaraan God niet zomaar voorbij kan gaan? Echter, anders dan de natuurlijke existentieel, hoort de bovennatuurlijke existentieel al bij de genadige toewending van God. De oriëntatie op de genade is gegeven met het aanbod van genade; een aanbod dat God ook niet had hoeven doen. Dit aanbod is logisch gezien primair. De bovennatuurlijke existentieel als oriëntatie op het heil dat God schenkt, is een gevolg van Gods genadige toewending, niet een vooronderstelling, die daarna een toewending Gods noodzakelijk zou maken en zo God tot een onderdeel van het schepsellijk geheel zou maken.

¹⁰⁵ *Schriften zur Theologie I*, p. 332: "Entscheidend aber ist dieses: kann derjenige, der eine solche Hindordnung auf die personale und intime Liebesgemeinschaft zweier Personen (in unserem Fall: der Mensch und Gott) *selber geschaffen* hat, unter dieser Voraussetzung diese noch gleichzeitig verweigern, ohne gegen den Sinn dieser Schöpfung und seiner schöpferischen Tat selbst zu verstoßen?"

Evaluatief kan worden gesteld dat Rahners kritiek op de positie van De Lubac terecht is en dat deze kritiek zijn eigen positie niet treft. Tevens weet Rahner, door de *natura pura* als restbegrip te zien, de kritiek van De Lubac op de hypothese van de *natura pura* te ontzenuwen.

2.2.7.2 *Verhouding tot de protestantse 'Utrechtse school' (A. Vos en G. Labooy)*

Recent is het vraagstuk naar de verhouding tussen natuur en genade opgepakt door een aantal protestantse theologen. Deze theologen (vanwege hun verbondenheid met theologische opleiding en theologische traditie van Utrecht ook wel de 'Utrechtse school' genoemd) zien het gelijk van de reformatie gelegen in haar bestrijding van de gedachte dat de natuur zelfgenoegzaam zou zijn en de genade slechts een toegevoegde waarde is. De reformatie bleef daarmee in de traditie van de middeleeuwse theologie, terwijl de rooms-katholieke theologie daarvan afweek door een bepaalde zelfstandigheid aan de menselijke natuur toe te kennen.¹⁰⁶ We willen in deze paragraaf de positie van Rahner vergelijken met die van twee vertegenwoordigers van deze 'Utrechtse school', namelijk A. Vos en G. Labooy.¹⁰⁷

Verhouding tot de positie van A. Vos

Om de verschillen tussen Vos' en Rahners visie op de verhouding tussen natuur en genade en op het *desiderium naturale* in het bijzonder in het oog te krijgen, zullen we insteken bij de twee mogelijke posities die Vos in zijn artikel *Betrokken op God*¹⁰⁸ benoemt. De eerste positie duidt het *desiderium naturale* als 'een verlangen, dat essentieel tot de menselijke natuur behoort, maar de vervulling daarvan is een vrije gave van God. Een mens kan zich dan met een vrije act wel of niet achter dit verlangen stellen, maar kan het niet vervullen.'¹⁰⁹ De tweede positie, die van Vos zelf, stelt dat het *desiderium naturale* 'geen essentiële eigenschap kan zijn, maar ons wel beslissend constitueert, want het is heilshistorisch opgeroepen. Ook van het verlangen in deze vorm geldt, dat een mens daar alleen in een vrije act in mee kan gaan, zodat de vervulling daarvan contingent moet zijn.'¹¹⁰

Na deze twee citaten is het reeds mogelijk de overeenkomst en het verschil tussen de positie van Rahner en die van Vos aan te geven. Beiden stellen dat het *desiderium naturale* geen essentiële eigenschap is en niet kan zijn. Echter, Vos onderscheidt zich van Rahner door te stellen dat het *desiderium naturale* door de heilshistorie (dat wil zeggen: door de incarnatie) is opgeroepen en niet met de concreet geschapen natuur is gegeven.

¹⁰⁶ Zie: A. Vos, 'Betrokken op God. Aspecten van de christelijke antropologie in historisch perspectief.', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt. Gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2005, p. 37-64.

¹⁰⁷ Zie voor een bundel van opstellen van deze 'Utrechtse school' over dit thema: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt. Gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2005. De standpunten van andere vertegenwoordigers van deze 'school' (H. Veldhuis, B. van den Toren en A.J. Plaisier) worden n.a.v. hun discussie met de visie van Karl Barth op de verhouding tussen natuur en genade besproken in: I.J. Smedema, *Grond onder de voeten. Karl Barths scheppingsleer in KD III/1 opnieuw gelezen*, Boekencentrum Academic, Zoetermeer, 2009; vandaar ook de keuze om ons te richten op het standpunt van A. Vos en G. Labooy.

¹⁰⁸ A. Vos, 'Betrokken op God', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 37-64.

¹⁰⁹ A. Vos, 'Betrokken op God', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 55.

¹¹⁰ A. Vos, 'Betrokken op God', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 55.

Een korte schets van Vos' eigen positie die hij ontvouwt in het bovengenoemde artikel. Door de incarnatie kan de werkelijkheid niet alleen anders worden gezien, er wordt zelfs een andere werkelijkheid geconstitueerd. De werkelijkheid werd tot de incarnatie niet slechts *beleefd* als 'gestuurd door de wrekende gerechtigheid van een ontisch ius talionis', als 'een werkelijkheid van licht en donker', van zegen en vloek, 'die haar eigen balans bewaart', zij *was* ook echt zo en beperkte ook de mogelijkheden van God. De ene God in het Oude Testament verschijnt volgens Vos vooral als 'de garant van het ius talionis'. God zorgt ervoor dat zegen en vloek in balans zijn en heeft feitelijk weinig speelruimte. 'De Levende, de God van het leven, staat machteloos', zo schrijft hij.¹¹¹ Wel wordt aan de randen van het Oude Testament de gesloten realiteit door de God van Israël opengemaakt.

In de nieuwe, met de incarnatie gegeven werkelijkheid, wordt de mens als individu geboren en van binnen uit op Christus betrokken. 'Jezus kondigt het Rijk aan en in de constitutie van een andere werkelijkheid draagt Hij er de enkeling ook binnen'¹¹² 'De goedheid van God is in een contingent krachtenveld het stralende middelpunt van al wat is. Zo constitueert God in zijn incarnatie op menselijke wijze opnieuw alle zijn in relatie tot zichzelf en betreft Hij als Heiland helend en heilig ook het mens zijn van binnen uit op zichzelf.'¹¹³ Jezus Christus is dan ook 'de kribbe van het desiderium naturale'.¹¹⁴

In de ontmoeting met Christus wordt de nieuwe mens geboren. De aanname van Zijn boodschap vraagt om de omkering van de actuele wil van de mens. Tevens moet het actuele zelfverstaan worden opgegeven, en ontstaat er een nieuw verlangen. De natuur van de mens wordt zo *connaturel* aan de genade. 'Wat Gods natuur biedt, wordt voor de mens *naturel*.'

Het voornaamste punt van Vos met betrekking tot de onderhavige discussie is dat het *desiderium* door de incarnatie is opgeroepen. 'Christus betreft het mens zijn van binnen uit op zichzelf.'

Vergelijking van de posities van Rahner en Vos

Als we de positie van de Rahner met die van Vos vergelijken, ons beperkend tot hun visies op de verhouding tussen natuur en genade, komen we tot de volgende punten:

- Beiden zeggen dat het *desiderium naturale* er ook niet had kunnen zijn. Rahner doet dat door een *natura pura* te veronderstellen, die bij hem als restbegrip functioneert; Vos door te verdedigen dat het *desiderium naturale* heilshistorisch is opgeroepen. Zonder incarnatie geen *desiderium naturale*. Hij veronderstelt in tegenstelling tot Rahner geen *natura pura*.
- Beiden zeggen dat het *desiderium naturale* wordt opgeroepen door de genade. De genade is primair. De genade roept het verlangen naar genade op. Bij Rahner wordt de oriëntatie op de genade opgeroepen door de goddelijke zelfmededeling aan de mens, die geschapen wordt in een wereld, waarin Gods raad geldt, dat Jezus

¹¹¹ A. Vos, 'Betrokken op God', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 40, 41, 42. Zie voor deze visie op het Oude Testament G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der Geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966v.

¹¹² A. Vos, 'Betrokken op God', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 43.

¹¹³ A. Vos, 'Betrokken op God', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 46.

¹¹⁴ Soortelijke gedachten zijn bij Barth te vinden.

Christus en Zijn Geest ons categoriaal het heil zullen brengen, bij Vos door Jezus Christus Zelf.

- Rahners visie is gebaseerd op de veronderstelling dat de mens op transcendentiaal niveau een bepaalde oriëntatie op de genade moet hebben, wil de genade niet als totaal wezensvreemd door de mens ervaren worden; ook bij hem speelt de incarnatie op het categoriale niveau een fundamentele rol voor de bewustwording van het desiderium op transcendentiaal niveau. Dat betekent echter niet dat er door de incarnatie een andere werkelijkheid wordt geconstitueerd.
- Rahner zou aan Vos kunnen vragen of Gods genade niet ook werkzaam is in het leven van al die mensen die chronologisch gezien vóór Christus leefden, want dat is uiteindelijk het belangrijkste motief om de werkzaamheid van Gods genade op het transcendentale niveau, in het leven van alle mensen te veronderstellen; Vos zou aan Rahner kunnen vragen of zijn positie recht doet aan de discontinuïteit tussen de werkelijkheid die Christus bracht en de oudsemitische werkelijkheidsbeleving, die ook in het Oude Testament aanwezig is. We moeten daarbij wel opmerken dat Rahners positie zeker wel recht kan doen aan deze discontinuïteit. Een transcendentiaal desiderium kan categoriaal 'weggedrukt' worden in zonde en projecties.

De verschillen tussen Rahner en Vos komen dus niet voort uit een verschil in visie op de verhouding tussen natuur en genade. Het *desiderium naturale*, dat ze beiden veronderstellen, kan volgens hen geen essentiële eigenschap zijn; zij is opgeroepen door de genade van God. Hun visies op de heilshistorie en op de incarnatie en de betekenis daarvan voor onder meer de antropologie zijn daarentegen niet dezelfde; de visie van Vos op de incarnatie wordt niet door Rahner gedeeld. Vandaar dat Rahner stelt dat het desiderium met de concreet geschapen natuur gegeven is, terwijl Vos het 'geboren' ziet worden met de incarnatie.

Verhouding tot de visie van G. Labooy

De andere vertegenwoordiger van de Utrechtse school, G. Labooy, deelt de heilshistorische en bijbels-theologische visie van Vos.¹¹⁵ Maar in tegenstelling tot Vos stelt Labooy dat het *desiderium naturale* niet heilshistorisch is opgeroepen met het individu zijn; het *desiderium naturale* is volgens hem een essentiële eigenschap. De mens is namelijk beeld van God en heeft als beeld een ingeschapen verlangen naar zijn maker¹¹⁶ en kan dit verlangen volgens Labooy niet niet hebben. 'Men kan het *desiderium naturale* niet als een natuurlijke dispositie duiden, want dan kunnen we het dispositionele alternatief niet plaatsen. Het is immers niet zo dat sommigen die gerichtheid niet hebben op grond van een dispositioneel alternatief, noch dat wij die gerichtheid hebben in sommige maar niet alle mogelijke werelden. De gerichtheid is een essentiële eigenschap voor elk mens en *geen* natuurlijke dispositie.'¹¹⁷

¹¹⁵ Zie G. Labooy, 'Een hamer die een rots verbrijzelt. Een verbredende slotbeschouwing over identiteit', in: *Wapenveld. Christelijk perspectief op geloof en cultuur* 56, 6 (2006), p. 10.

¹¹⁶ G. Labooy, *Vrijheid en disposities. Een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2000, p. 249.

¹¹⁷ G. Labooy, *Vrijheid en disposities*, p. 250, n. 95.

Labooy maakt in het bovenstaande citaat het onderscheid tussen een natuurlijke dispositie en een essentiële eigenschap. Een natuurlijke dispositie definieert hij als een eigenschap die ‘een bepaalde gerichtheid uitdrukt, een vast reactiepatroon. Zowel mensen als dingen kunnen disposities hebben.’¹¹⁸ Een dispositie is onveranderlijk, maar dat wil niet zeggen: uitzonderingsloos. Vanwege de synchrone contingentie van de werkelijkheid is er altijd een uitzondering mogelijk; er is altijd een ‘dispositioneel alternatief’, er is een mogelijke wereld waarin de uitzondering optreedt. Labooy illustreert dat met een voorbeeld: ‘Glas kan best een keer niet breken (het dispositioneel alternatief), ook in de situatie dat het had ‘horen’ te breken.’¹¹⁹

Zoals gezegd is het *desiderium naturale* naar de mening van Labooy geen natuurlijke dispositie, maar een essentiële eigenschap. Er is geen mogelijke wereld waarin de mens geen verlangen naar God zou kunnen hebben; de natuur van de mens bezit een wezenlijke gerichtheid op God en rust niet in zichzelf. Over dit Godsverlangen zegt Labooy het volgende. Het *desiderium naturale* is een structuur in de mens: een gerichtheid op ontisch, *voorbewust* niveau. Het hoeft zich dan ook niet in een concreet verlangen te vertalen. In het accepteren van de genade van God wordt het *desiderium naturale* vervuld en komt onze ‘meest fundamentele aanleg tot haar bestemming.’¹²⁰

In het artikel ‘Meester, men zoekt U wijd en zijd’¹²¹, waarin hij de godsdienstpsychologie bevraagt of er empirisch (bijvoorbeeld via fenomenologisch of statistisch onderzoek) iets te vinden is van het *desiderium naturale*, maakt Labooy onderscheid tussen een ‘breed (in de zin van een algemeen transcendentiaal verlangen) en een meer *specifiek desiderium* (als een verlangen naar een Iemand, een Vaderfiguur zoals in het christendom).’¹²² Labooy concludeert dat het breed desiderium op zich gemakkelijker aan te tonen is, maar dat er ook ‘duidelijke aanzetten van een *specifiek* verlangen naar een transcendente Persoon’ zijn.¹²³ Dit verlangen zou volgens Labooy zeer wel mogelijk door historische beïnvloeding van bijvoorbeeld het christendom gegroeid kunnen zijn en hoeft dus niet essentieel te zijn.

Vergelijking van de posities van Rahner van Labooy

Labooy stelt anders dan Rahner (en Vos) dat het *desiderium naturale* een essentiële eigenschap is. Er is geen mens denkbaar zonder dit verlangen naar God. Dit wil echter niet zeggen dat God dus niet anders kan dan dit verlangen van de mens vervullen, de reden van Rahner om een *natura pura* als restbegrip te hanteren. Het is volgens Labooy aan de mens of hij de genade van God wil accepteren of niet. Of Labooy met Rahner zegt dat ieder mens de genade van God in elk geval aangeboden krijgt, hebben we niet kunnen vaststellen; in elk geval ziet hij evenals Rahner genade niet als ‘onwederstandelijk’. Blijkbaar kan de mens de genade van God ook *niet* accepteren.

¹¹⁸ G. Labooy, *Vrijheid en disposities*, p. 74.

¹¹⁹ G. Labooy, *Vrijheid en disposities*, p. 103.

¹²⁰ G. Labooy, *Vrijheid en disposities*, p. 250.

¹²¹ G. Labooy, ‘Meester, men zoekt U wijd en zijd’. *Desiderium naturale en godsdienstpsychologie*, in: N. den Bok, A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 224-249.

¹²² G. Labooy, ‘Meester, men zoekt U wijd en zijd’, in: N. den Bok, A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 247.

¹²³ G. Labooy, ‘Meester, men zoekt U wijd en zijd’, in: N. den Bok, A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 247.

Opvallend zijn de overeenkomsten tussen beide posities. Waar Rahner spreekt over een *existentiaal* om de oriëntatie op de genade uit te drukken en Labooy over een *structuur* in de mens hebben beide auteurs hetzelfde voor ogen. En terwijl Rahner de oriëntatie op de genade op *transcendentiaal* niveau veronderstelt, spreekt Labooy over een gerichtheid op *voorbewust* niveau. Helaas werkt Labooy niet verder uit wat dit voorbewuste niveau is, en hoe het zich verhoudt tot het bewuste niveau (mocht het *voorbewuste* niveau een voorwaarde zijn om dit verlangen ook bewust te kunnen laten zijn, dan is het voorbewuste niveau hetzelfde als het transcendentale niveau). In elk geval stellen beide theologen dat dit verlangen onderdrukt kan worden en zeer goed verborgen kan blijven.

Door de invloed van de historische ontwikkelingen te koppelen aan de veranderingen van het object van het verlangen, lijkt Labooy een brug te slaan tussen de positie van Rahner en die van Vos. Door het christendom zou een breed desiderium gegroeid kunnen zijn naar een specifiek verlangen naar een Persoon. Ook Rahner stelt dat de transcendentaliteit van de mens met haar finaliteit een geschiedenis kent. ‘De boven-natuurlijke existentiaal heeft zelf een geschiedenis,’¹²⁴ namelijk een geschiedenis van aanname en afwijzing van het aanbod van genade; een geschiedenis van de zelfuitleg van God (zie verder paragraaf 3.1). Deze geschiedenis is daarmee ook een geschiedenis van God, die het duidelijkst wordt ervaren in de incarnatie.

Rahner zou met Labooy tegen Vos kunnen zeggen: inderdaad kan het specifiek christelijke Godsverlangen heilshistorisch zijn opgeroepen, maar dat wil nog niet zeggen dat *elk* Godsverlangen heilshistorisch moet zijn opgeroepen. Rahner zou met Vos tegen Labooy zeggen: de mens had ook zonder Godsverlangen kunnen zijn, alhoewel dit volgens Vos nog geen *pura natura* veronderstelt. De *pura natura* gaat immers uit van het individu, en de mens als individu is ook pas met de incarnatie gegeven.

2.3 De aanname van genade

Na de visie van Rahner op de relatie tussen natuur en genade te hebben geanalyseerd en te hebben vergeleken met die van de *théologie nouvelle* en met die van Vos en Labooy, zetten we Rahners positie verder uiteen. En hoewel we in paragraaf 2 voornamelijk zijn gericht op het transcendentale niveau, richten we ons in de komende subparagrafen op het categoriale niveau, het niveau dat in paragraaf 3 centraal zal staan. Immers, Rahner stelt dat ieder mens de genade van God krijgt aangeboden en de vrijheid heeft om dit aanbod van genade aan te nemen dan wel af te wijzen. De mens kan dus positief dan wel negatief op het aanbod van genade reageren, en deze reactie manifesteert zich op het categoriale niveau – vandaar dat we ons in de komende subparagrafen op dit niveau concentreren.

De vrijheid om al dan niet positief op de genade te reageren, houdt overigens ook in dat de mens zowel positief als negatief kan reageren op zijn eigen transcendentale horizon, God. En daarmee houdt deze ook een vrijheid van de zelfbeschikking in en een vrijheid om al dan niet tot voltooiing en zelfrealisatie te komen.¹²⁵ De vraag die in deze paragraaf aan de orde komt, is hoe die aanname van genade volgens Rahner gebeurt. Hoe kan de mens, ook de mens die niet in aanraking komt met de categoriale

¹²⁴ *Grundkurs des Glaubens*, p. 146.

¹²⁵ *Grundkurs des Glaubens*, p. 104.

openbaring in Christus en de Kerk, positief op de genade en op zijn eigen transcendente horizon reageren?

2.3.1 De aanname van genade via zedelijke daden

We hebben reeds gezien dat de mens vrij subject is door zijn gerichtheid op het heil van God. Zijn transcendente oriëntatie is de voorwaarde voor zijn vrijheid. Hij kan als vrij subject handelend optreden. Dit impliceert dat in elke daad der vrijheid tegenover een bepaald voorwerp en vooral tegenover een ander persoon, de transcendente gerichtheid op God onthematisch gegeven is. Deze gerichtheid is namelijk de voorwaarde voor de categoriale daad.¹²⁶ En dat impliceert ook dat in elke daad een onthematisch ja of nee tegen deze God en tegen de aangeboden genade gegeven is.

Nu is niet elke daad van de mens van evenveel gewicht. Met name het doen van positief zedelijke daden met de naastenliefde als fundament, is de manier om de genade van God onthematisch aan te nemen. Dit laat zich als volgt denken. De mens is vrij tegenover zijn transcendente horizon, en daarmee ook tegenover zijn eigen zelfrealisatie. De vrijheid van de mens houdt dus in dat de mens zichzelf al dan niet realiseert (*Selbstvollzug*). Deze zelfrealisatie vindt plaats in contact met de wereld om hem heen, vooral met de mensenwereld waarin de mens leeft, eenvoudigweg omdat de mens een historisch en wereldlijk wezen is. Nu begrijpt Rahner de vrijheid tot zelfrealisatie als vermogen van de liefde. Want om tot zelfrealisatie te komen, is er contact en communicatie met een concreet ander nodig, contact dat, als dat geschiedt vanuit de eigen uniciteit tot de ander in zijn uniciteit, een vorm van liefde is. De persoonlijke liefde tot een ander is de alomvattende grondakt van de mens; in de liefde en in alles wat daarmee samenhangt (de verantwoordelijkheid, de trouw, het avontuur, het onafgeronde, het eeuwige) ervaart de mens wie hij zelf is.¹²⁷ Een negatieve houding tot de naastenliefde is een negatieve houding tot zichzelf en impliciet een negatief antwoord op God en Zijn genade.

We zien dus dat de mens de genade die God hem aanbiedt, aanneemt via positief zedelijke akten in de mensenwereld die voortkomen uit naastenliefde. Anders gezegd: in de concrete, categoriale wereldlijke ervaring is de transcendente ervaring van God altijd impliciet meegegeven. En die categoriale ervaring is het meest werkelijk in de omgang met de ander.

De onthematische liefde tot God is gegeven in de liefde tot de ander. In de liefde wordt de diepte van het leven en impliciet van God ervaren; de naastenliefde is daarom juist in de tijd van verwereldlijking van de wereld, van globalisering en van metafysisch wantrouwen, de sleutel om God en ervaringen van God ter sprake te brengen.¹²⁸

¹²⁶ *Grundkurs des Glaubens*, p. 105: "Weil dieser Horizont absoluter Transzendentalität, 'Gott' genannt, das Wovonher und Woraufhin unserer geistigen Bewegung ist, sind wir ja überhaupt erst Subjekte und damit frei." Zie ook p. 145.

¹²⁷ *Schriften zur Theologie VI*, p. 290: "Man müßte in einer empirisch-deskriptiven Phänomenologie der Liebe, der Verantwortung, der Treue, des Wagnisses, des Unabgeschlossenen und Ewigen, das Liebe überhaupt in sich birgt, zeigen, welche Weiten und Abgründe die Liebe zum Du impliziert, wie wirklich in ihr der Mensch erfährt, wer er ist, wie das Nein zu ihr den *ganzen* Menschen in die tödlichen-einsame Verdamnis der selbst geschaffenen Absurdität einschließt..."

¹²⁸ *Schriften zur Theologie VI*, p. 296, 297.

We stuiten hiermee op een grondmotief van Rahners denken. Hij wil steeds weer aangeven waar het christelijke geloof de dagelijkse ervaring raakt en verdiept, zoals we dat ook zullen zien in zijn sacramentsleer, godsleer en pneumatologie. Tevens is door te stellen dat naastenliefde een impliciete acceptatie van Gods genade is, het fundament van de these van het anonieme christendom gegeven. Ieder mens die impliciet Gods genade aanneemt is een impliciet, anoniem christen, ook die mens die chronologisch gezien vóór Christus heeft geleefd.

2.3.2 De aanname van genade is ook genade

Zoals gezegd is Rahner er veel aan gelegen om, in navolging van de belangrijkste grondnotie van de genadeleer van Augustinus, te stellen dat de aanname van genade ook genade is. Zowel de mogelijkheid van de aanname (het kunnen aannemen) als de daad van de aanname, zijn ook zelf weer gaven van God.¹²⁹ Omdat Rahner God en mens zo dicht mogelijk bij elkaar denken wil zonder het onderscheid tussen God en mens op te heffen, moet niet alleen gesteld worden dat de goddelijke zelfmededeling een bovennatuurlijke existentieel van de mens is, maar ook dat de aanname van deze goddelijke zelfmededeling door God Zelf gedragen wordt. Hoe kan God Zelf anders door de mens worden aangenomen zonder dat daarbij de afstand tussen God en mens wordt opgeheven? Zou de aanvaarding van deze gave, God Zelf, niet door God gedragen worden, dan zou het aanvaarde veranderen tot iets schepselmatigs dat weliswaar naar God zou kunnen verwijzen, maar niet God Zelf is.¹³⁰ De mogelijkheid tot de aanvaarding, en ook tot verwerping, moet dan ook door God Zelf gedragen worden.

Deze these verdedigt Rahner op grond van zijn kenleer.¹³¹ Zoals elke zin die door de mens wordt gehoord afhankelijk is van de transcendentaleiteit, de verstaanshorizon en het spraakveld van de mens, zo geldt dat ook voor elke mededeling van God. Is de menselijke subjectiviteit niet reeds begenadigd, wordt deze niet door de genade van God gedragen, dan is het voor de mens niet mogelijk de Woordopenbaring als Woord van God te ontvangen; die verandert dan in een puur menselijk woord. We zagen immers (in paragraaf 2.2.3.1) dat geest-zijn voor Rahner 'bij-zichzelf-zijn' is, en dat deze onthematische zelfgegevenheid van het subject een apriorische structuur is. Deze structuur bepaalt hoe en wat zich aan het kennende subject tonen kan.¹³²

Ook de daad van de aanname is een gave van God. Dit volgt voor Rahner uit het feit dat de transcenderende mens in zijn denken en handelen uiteindelijk gericht is op God; God opent en draagt de transcendentie. Tevens volgt dit uit het feit dat een daad van een schepsel nooit God Zelf kan aannemen als deze daad niet door God Zelf gedragen is, een these die Rahner verdedigt op grond van zijn kenleer.

Overigens blijft Rahner ook vasthouden aan de notie dat de mens de mogelijkheid heeft het aanbod van genade niet aan te nemen, ondanks de universele heilswil van God en het gegeven dat de aanname van de genade een gave van God is. De zelfmededeling wordt ieder mens aangeboden (als bovennatuurlijke existentieel). Zij is aan

¹²⁹ Zie voor dit onderscheid: *Schriften zur Theologie IV*, p. 258.

¹³⁰ Zie *Schriften zur Theologie IV*, p. 256-260, *Schriften zur Theologie VI*, p. 550, *Grundkurs des Glaubens*, p. 124, 134, 348.

¹³¹ Zie *Grundkurs des Glaubens*, p. 154, 155.

¹³² Zie *Schriften zur Theologie IV*, p. 22: "Denn es gilt auch hier, daß alles aufgenommen wird in der Art und Weise des Aufnehmenden; es gilt auch hier, daß die Erkenntnis wesentlich das Zu-sich-selbst-Kommen des Erkennenden ist, der erhellte Selbstbesitz, so daß alles, was aufgenommen wird, als Moment an diesem Selbstvollzug begriffen wird."

de vrijheid van de mens gegeven én als opdracht om deze zelfmededeling aan te nemen en daarmee tot zelfrealisatie te komen én als voorwaarde voor deze aanname.¹³³

Kortom: zowel de *mogelijkheid* van de aanname als ook de *concrete daad* van de aanname worden door God Zelf gedragen, waardoor de mens in staat is God Zelf aan te nemen zonder dat God daarbij wordt vervangen door iets schepselmatigs

2.3.3 De incarnatorische structuur van de genade

Nu we hebben gezien hoe Rahner genade definieert, hoe de mens de genade aangeboden krijgt en deze kan aannemen, gaat deze subparagraaf over de structuur van de genade.

Volgens Rahner heeft de genade een incarnatorische structuur.¹³⁴ Enerzijds streeft ze er naar historisch grijpbaar en zichtbaar te zijn en anderzijds wordt ze door de mens zichtbaar gemaakt. Hij beargumenteert op drie manieren dat de genade deze structuur heeft.

Dat de genade, dus God Zelf, ernaar streeft historisch grijpbaar te zijn, volgt in de eerste plaats uit de kenleer van Rahner. In *zijn kenleer* stelt Rahner, dat de mens tot zichzelf komt en zichzelf leert kennen, wanneer hij zich uitdrukt in woord, gedachte en daad. De mens is immers lijfelijk. Hij voltrekt zichzelf door 'uit te stromen' en weer 'in zich terug te nemen', en kennis is formeel gezien dan ook 'bij-zichzelf-zijn'. De mens is lijfelijk en lijfelijkheid is gekoppeld aan wereldlijkheid, medemenselijkheid en geschiedenis. Als God zich aan de mens wil openbaren, dan zal dat in de geschiedenis moeten.

Ook – en dat is het tweede argument – omdat de genade, als ze wordt aangenomen, in de zichtbare dimensies van het leven tot verschijning komt,¹³⁵ kan worden gesteld dat zij een incarnatorische structuur heeft.

Het derde argument dat Rahner aanvoert voor de incarnatorische structuur van de genade is gebaseerd op de christologie, waarmee we dus al een brug slaan naar de volgende paragrafen. Ook de genade die chronologisch gezien voor Christus al aan de mensen wordt aangeboden heeft een incarnatorische structuur en een christologisch karakter. Deze genade vindt namelijk haar finaaloorzaak in de incarnatie.¹³⁶ De genade is eenmalig door Christus bewerkt, die voor ons leefde en stierf. De incarnatie is het hoogtepunt van de zelfmededeling van God en tevens is de incarnatie (door Rahner samen gedacht met Golgotha¹³⁷) het hoogtepunt van de aanname van de genade. In de christologie komen dus de eerste twee argumenten voor de incarnatorische structuur van de genade samen. In Christus verschijnt aan de ene kant Gods genade in de geschiedenis om zich zo aan de mensen te kunnen openbaren (het eerste argument), aan de andere kant komt in Christus de genade tot verschijning in de zichtbare dimensies

¹³³ *Grundkurs des Glaubens*, p. 135.

¹³⁴ K. Rahner, *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 67 en *Schriften zur Theologie VII*, p. 335.

¹³⁵ Zie par. 2.3.1 van het huidige hoofdstuk.

¹³⁶ *Grundkurs des Glaubens*, p. 309: "Insofern die universelle Wirksamkeit des Geistes von vornherein auf den Höhepunkt ihrer geschichtlichen Vermittlung ausgerichtet ist, das Christusereignis - m.a.W. - die Finalursache der Geistmitteilung an die Welt ist, kann in aller Wahrheit gesagt werden, daß dieser Geist von vornherein und überall der Geist *Jesu Christi*, des mensch-gewordenen Logos Gottes, ist."

¹³⁷ *Grundkurs des Glaubens*, p. 309.

van het leven, omdat deze genade volledig door Hem naar Zijn menselijkheid is aangenomen (het tweede argument).

Hierbij is het goed om er expliciet op te wijzen dat Rahner bij 'de Christus-gebeurtenis' en daarmee bij de structuur van de genade zowel denkt aan de incarnatie als aan het kruis en de opstanding.¹³⁸ Formeel gezien is Rahners visie op de verhouding tussen natuur en genade te duiden als harmonisch. De genade gaat niet tegen de natuur in, maar vervolmaakt haar. Klassiek uitgedrukt: *gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit*. We moeten echter niet vergeten, dat Rahner op het transcendentale niveau denkt als hij natuur en genade zo harmonieus op elkaar laat aansluiten, en dat deze klassieke regel een begrips-formule is op een theologisch-ontologische vraag; een formule die wil uitdrukken dat God 'de mens niet behandelt, als was hij een schildpad.'¹³⁹ Dat God niet tegen de transcendentale natuur van de mens ingaat, wil niet zeggen dat God niet tegen de zonde ingaat.

Het hoogtepunt van de aanname van de genade geschiedt door Jezus Christus. Dat impliceert dat de aanname van genade zijn voorbeeld en model vindt in het kruis en het sterven van Christus. Dat betekent categoriaal gezien dat de zelfverloochening (het sterven aan jezelf) een moment is in de zelfrealisatie.

2.4 De transcendentale ervaring

Maar niet slechts in de aanname van de genade vindt de transcendentale zelfmededeling van God de uitwerking in de categoriale geschiedenis van de mens. Dat geschiedt ook in de ervaring van de mens. Wanneer men zich door bepaalde ervaringen thematisch bewust wordt van de onthematische, transcendentale ervaring wordt er een overgang gemaakt van het transcendentale naar het categoriale.

In de kenleer werd de transcendentale ervaring als volgt beschreven: een *transcendentale ervaring*¹⁴⁰ is de ervaring van het vooruitgrijpen naar het zijn; een *ervaring* omdat ze, hoewel onthematisch, een onmisbaar moment en voorwaarde voor de concrete ervaring van een zijnde is; *transcendentiaal* omdat ze tot de structuur van het kennende subject behoort. Deze transcendentale ervaring maakt andere ervaringen mogelijk.

Deze beschrijving moet echter aangevuld worden vanwege de invloed die de genadige zelfmededeling van God ook op de transcendentaliteit van de mens heeft. De transcendentaliteit van de mens is een bovennatuurlijk verhoogde transcendentaliteit, wat als gevolg heeft dat de beweging van de menselijke geest niet is gericht op het absolute Geheimenis als eeuwig verre, slechts asymptotisch te bereiken doel, maar op de nabije God. De dynamiek van de geest is gericht op het kennen en liefhebben van de nabije God.¹⁴¹

De transcendentale ervaring – de onthematische gerichtheid op God die de categoriale ervaring mogelijk maakt – werkt zich uit en maakt zich opmerkzaam in het *Dasein* van de mens. Op die momenten dat de mens de ervaring opdoet te staan tegenover een

¹³⁸ Dit geldt in elk geval voor *Grundkurs des Glaubens*.

¹³⁹ J.B.M. Wissink, *De inzet van de theologie*, p. 503.

¹⁴⁰ *Grundkurs des Glaubens*, p 31, 32. Zie ook par. 2.2.3.1 van het huidige hoofdstuk.

¹⁴¹ *Grundkurs des Glaubens*, p. 135-139.

heilige Geheimenis van God – bijvoorbeeld bij een ervaring met de dood, of bij een ervaring van liefde – doet men ook de ervaring op dat dit heilige Geheimenis geen zwijgende afgrond is, geen oneindige afstandelijkheid. De mens doet in confrontatie met zijn eigen afgrond de ervaring op van een Vergevende Intimiteit, van een liefde die Zich kenbaar maakt.¹⁴² De mens ervaart zich zo als subject dat in vrijheid stelling heeft genomen tegenover de zelfmededeling van God, zonder dat het op die stelling-name adequaat kan reflecteren. De transcendentale ervaring heeft een aposteriorische uitleg en duiding nodig, hetgeen geschiedt door de openbaring op categoriaal niveau, het onderwerp van paragraaf 3.

3 DE WERKING VAN DE GEEST OP CATEGORIAAL NIVEAU

Na de bestudering van de werking van de Geest op transcendentiaal niveau wordt in deze paragraaf de werking van de Geest op *categoriaal* niveau onderzocht. We gaan dus nu nog niet in op de vraag naar de werking van de Vader en de Zoon op transcendentiaal niveau en de onderlinge verhouding van deze werkingen. Bij de bestudering van de werking van de Geest op categoriaal niveau wordt een onderscheid gemaakt tussen de openbaringsgeschiedenis *voor* de uitstorting (paragraaf 3.1) en de werking van de Geest op categoriaal niveau *na* de uitstorting (paragraaf 3.2). Tevens wordt

¹⁴² *Grundkurs des Glaubens*, p. 137: “Der Mensch, der sich überhaupt auf seine transzendente Erfahrung des heiligen Geheimnisses einläßt, macht die Erfahrung, daß dieses Geheimnis nicht nur der unendlich ferne Horizont,...ist,..., sondern daß dieses heilige Geheimnis auch die bergende Nähe ist, die vergebende Intimität, die Heimat selber, die Liebe, die sich mitteilt, das Heimliche, zu dem man von der Unheimlichkeit seiner eigenen Lebensleere und –bedrohtheit fliehen und ankommen kann.”

In het artikel ‘Erfahrung des Heiligen Geistes’, in: *Schriften zur Theologie XIII*, p. 226-251 noemt Rahner een aantal levenservaringen, die, of men zich daarvan bewust is of niet, ervaringen van de Geest zijn. Rahner schrijft bijvoorbeeld op p. 239, 240: “Da ist einer, dem geschieht, daß er verzeihen kann, obwohl er keinen Lohn dafür erhält und man das schweigende Verzeihen von der anderen Seite als selbstverständlich annimmt. Da ist einer, der Gott zu lieben versucht, obwohl aus dessen schweigender Unbegreiflichkeit keine Antwort der Liebe entgegenzukommen scheint, obwohl keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung ihn mehr trägt, obwohl er sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, obwohl er meint, zu sterben an solcher Liebe, weil sie ihm erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, weil man mit solcher Liebe scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, weil diese Liebe wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, weil alles ungreifbar sinnlos zu werden scheint...”

Da ist einer, der einmal wirklich gut ist zu einem Menschen, von dem kein Echo des Verständnisses und der Dankbarkeit zurückkommt, wobei der Gute auch nicht einmal durch das Gefühl belohnt wird, “selbstlos”, anständig und so weiter gewesen zu sein.”

En op p. 241, 242: “ – wo eine Verantwortung in Freiheit auch dort noch angenommen und durchgetragen wird, wo sie keinen angebbaren Ausweis an Erfolg und Nutzen mehr hat,- wo die bruchstückhafte Erfahrung von Liebe, Schönheit, Freude als Verheißung von Liebe, Schönheit, Freude schlechthin erlebt und angenommen wird, ohne in einem letzten zynischen Skeptizismus als billiger Trost vor der letzten Trostlosigkeit verstanden zu werden,..., - wo man sich losläßt, ohne Bedingung und diese Kapitulation als den wahren Sieg erfährt,..., - da ist Gott und seine befreiende Gnade. Da erfahren wir, was wir Christen den Heiligen Geist Gottes nennen.”

ingegaan op de vraag naar de onderlinge verhouding tussen de algemene openbaringsgeschiedenis en de werking van de Geest na de uitstorting op het categoriale niveau (paragraaf 3.2.3.4). Daaraan vooraf wordt de verhouding tussen de werking van de Geest na de uitstorting (dus op categoriaal niveau) en de werking van de Geest op het transcendentale niveau onderzocht (paragraaf 3.2.3.3).

3.1 De openbaringsgeschiedenis vóór de uitstorting van de Geest

Rahner veronderstelt een openbaringsgeschiedenis buiten (dat wil zeggen: zowel chronologisch gezien vóór als gelijktijdig met) de openbaringsgeschiedenis van het Oude en Nieuwe Testament. Deze openbaringsgeschiedenis is co-extensief aan de concrete geschiedenis van de mensheid. In deze geschiedenis voltrekt zich namelijk de aanname of de afwijzing van de goddelijke zelfmededeling; de goddelijke zelfmededeling enerzijds en de concrete geschiedenis van de aanname, die gebeurt in het concrete leven van alledag anderzijds, vormen samen het wezen en de werkelijkheid van de heilsgeschiedenis,¹⁴³ die tegelijkertijd openbaringsgeschiedenis is. Deze openbarings- en heilsgeschiedenis is echter niet identiek aan de concrete geschiedenis, omdat de goddelijke zelfmededeling ook afgewezen wordt. Er is naast geschiedenis van de vaak onthematische aanname, ook een geschiedenis van de afwijzing van God, van een verkeerde interpretatie van de verhouding tussen God en mens.

De algemene openbaringsgeschiedenis is niet beperkt tot een expliciet religieus bereik en tot expliciet religieuze teksten en rituelen en dergelijke; ook in de profane levensgebieden kan het tot bemiddeling van de bovennatuurlijke transcendentaleiteit en ervaring komen. In alle categoriale werkelijkheden kan zo de openbaring historisch bemiddeld worden. 'De categoriale geschiedenis van de mens en van de mensheid is altijd en overal de noodzakelijke, maar historische, objectiverende zelfuitleg van de transcendentale ervaring.'¹⁴⁴ Deze menselijke geschiedenis is openbaringsgeschiedenis, omdat zij gevolg en objectivering van de oorspronkelijke zelfmededeling van God is. Zij is haar uitleg en zo deze geschiedenis zelf.

Nu is de categoriale openbaringsgeschiedenis vaak op onthematische wijze de bemiddeling van de bovennatuurlijke ervaring. Er is echter ook een thematische openbaringsgeschiedenis. 'Openbaringsgeschiedenis in de volle zin van het woord is daar gegeven waar deze zelfuitleg van de transcendentale zelfmededeling van God in de geschiedenis zo gelukt en in zekerheid tot Zichzelf en tot zuiverheid komt, dat ze zich terecht door God gestuurd en geleid weet en zichzelf vindt.'¹⁴⁵ Deze vorm van openbaringsgeschiedenis is echter een moment in de algemene categoriale openbaringsgeschiedenis, zij staat er niet los van. Tevens moet er van worden uitgegaan dat zulke

¹⁴³ *Grundkurs des Glaubens*, p. 148, 149.

¹⁴⁴ *Grundkurs des Glaubens*, p. 157: "Kategoriale Geschichte des Menschen als eines geistigen Subjektes ist immer und überall die notwendige, aber geschichtliche, objektivierende Selbstauslegung der transzendentale Erfahrung..."

¹⁴⁵ *Grundkurs des Glaubens*, p. 159: "Offenbarungsgeschichte in dem üblichen und – vor allem – vollen Sinn des Wortes ist dort gegeben, wo diese Selbstauslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte so glückt und in Sicherheit zu sich selbst und zu Reinheit kommt, daß sie sich mit Recht als von Gott gesteuert und geführt weiß und sich - ... - selbst findet."

momenten niet alleen gegeven zijn binnen het bereik van het Oude en Nieuwe Testament. Ook in de collectieve geschiedenis van de mensheid kan men zulke momenten van zuivere zelfuitleg van de transcendentale zelfmededeling van God veronderstellen. Deze momenten van zelfuitleg moeten als door God positief gewild en gestuurd gedacht worden. 'Waarbij 'sturing' niet als een van buiten komend, maar als immanente kracht van deze zelfmededeling gedacht wordt...'.¹⁴⁶

Rahner beperkt dus niet alleen de algemene openbaringsgeschiedenis niet tot de geschiedenis van het Oude en Nieuwe Verbond, ook momenten van zuivere zelfuitleg van de transcendentale zelfmededeling van God zijn volgens Rahner buiten het Oude en Nieuwe Verbond te vinden. Wat is echter zijn visie op de openbaringsgeschiedenis van het Oude Verbond?

De openbaringsdragers van het Oude Testament, de profeten, zijn volgens Rahner mensen in wie de zelfuitleg van de bovennatuurlijke transcendentale ervaring en haar geschiedenis in woord en daad gebeurt. Bij hen komt iets aan het woord dat feitelijk ieder mens gegeven is. Het is werkelijk God Zelf die in het proces van zelfuitleg aan het woord is; de concrete dragers van deze zelfuitleg zijn door God geautoriseerd. Men zou dus van een ambtelijke openbaringsgeschiedenis kunnen spreken. Tevens stelt Rahner dat niet zozeer de concrete geschiedenis van het Oude Verbond haar tot openbaringsgeschiedenis maakt (er gebeurt namelijk categoriaal gezien niets wat ook niet elders gebeurt), als wel de duiding van deze geschiedenis als dialoog tussen God en mens. De duiding constitueert de geschiedenis als openbaringsgeschiedenis.¹⁴⁷

De bijzondere openbaringsgeschiedenis, die begint bij Abraham, is dus in de ogen van Rahner een moment binnen de algemene categoriale openbaringsgeschiedenis. En ook buiten de bijbelse openbaringsgeschiedenis komen er momenten van zuivere zelfuitleg voor; God is niet pas sinds Abraham betrokken op de mens en zijn geschiedenis. Het bijzondere van de openbaringsgeschiedenis van het Oude en Nieuwe Verbond is dat het een ambtelijke openbaringsgeschiedenis is, een ambtelijke geschiedenis te midden van de algemene openbaringsgeschiedenis die soms ook momenten van zuivere zelfuitleg kent.

3.2 De werking van de Geest na de uitstorting: blijvende historische openbaring

We richten ons nu op de vraag naar de werking van de Geest na de uitstorting. Omdat de werking van de Geest sterk gerelateerd is aan het werk en de persoon van Christus, zullen we eerst ingaan op de betekenis van het werk en de persoon van Christus (paragraaf 3.2.2). En dáárvoor zal worden ingegaan op Rahners theorie van het symbool en de daarop gebaseerde symboolontologie en de symbooloorzakelijkheid (paragraaf 3.2.1). Deze vormen namelijk voor Rahner een manier van spreken om het werk en

¹⁴⁶ *Grundkurs des Glaubens*, p. 160: "'Steuerung' ist dabei nicht als zusätzlich und von außen kommend, sondern als immanente Kraft dieser göttlichen Selbstmitteilung gedacht,..."

¹⁴⁷ *Grundkurs des Glaubens*, p. 171: "Nicht der konkrete Inhalt dieser Geschichte vor Christus im Alten Bund macht sie zur Offenbarungsgeschichte (denn kategorial geschieht ja eigentlich nichts, was nicht auch in jeder anderen Volksgeschichte vorkommt), sondern die Deutung dieser Geschichte als das Ereignis einer dialogischen Partnerschaft mit Gott und als prospektive Tendenz auf die offene Zukunft macht diese Geschichte zu einer Offenbarungsgeschichte."

de persoon van Christus, de betekenis van de Kerk en daarmee de werking van de Geest na de uitstorting uit te drukken.

3.2.1 Symboolontologie en symbooloorzakelijkheid

Symboolontologie

Het oerbeeld van het symbool is voor Rahner het lichaam als symbool van de mens (van de menselijke geest), een gedachte die, hoewel hij het woord 'symbool' dan nog niet gebruikt, al in zijn vroegere werken sterk aanwezig is.¹⁴⁸ De mens is een geest in een lichaam in de wereld (*Geist in Welt*). Via het lichaam, in gedachten en handelingen, drukt de mens zich uit, en hij weet dat van zichzelf. Hij 'verneemt' en 'verstaat' zichzelf¹⁴⁹ in wat hij naar buiten toe uitdrukt, en zo is de mens op een nieuwe manier bij zichzelf.

Rahner volgt Thomas van Aquino door te stellen dat de mens niet primair is samengesteld uit lichaam en ziel als twee substanties, in die zin dat het al bij voorbaat duidelijk is wat het lichaam is voordat het beziel wordt. Want dan kan het lichaam geen werkelijk symbool, geen werkelijke uitdrukking van de ziel meer zijn. Het is de geest/ziel die het lichaam vormt, om zich zo uit te kunnen drukken en om zo ook weer op een nieuwe manier bij zichzelf te kunnen zijn.¹⁵⁰ De geest vormt het lichaam (eigenlijk: 'informeert' materie tot lichaam) om zichzelf te kunnen zijn en om zichzelf te kunnen tonen en zichzelf zo te voltrekken; het lichaam openbaart de geest/ziel, niet slechts als zijn uiterlijke instrument, maar als door de geest zelf bewerkt. Lichaam en geest zijn én onderscheiden én in strikte eenheid met elkaar verbonden.¹⁵¹ Er kan dus zowel worden gezegd dat de geest zijn lichaam *is* en dat de geest een lichaam *heeft*. De geest drukt zichzelf uit om zijn wezen te kunnen vinden.

Het lichaam is symbool van de geest. Echter, het betreft hier geen symbool gebaseerd op een conventionele afspraak of op toeval, zoals een vlag symbool is van een land, of een roos van de liefde. Het lichaam is in de termen van Rahner een *Realsymbol*, een tot de wezensconstitutie behorende zelfvoltrekking van een zijnde in het andere. Het betreft een noodzakelijke wijze van de eigen wezensvoltrekking.¹⁵²

De symboolstructuur is echter niet voorbehouden aan de geest-lichaam verhouding van de mens. Het opstel '*Zur Theologie des Symbols*'¹⁵³ opent met de stelling dat elk zijnde van zichzelf uit noodzakelijk symbolisch is, omdat het zich noodzakelijk uitdrukt om zijn eigen wezen te vinden. Het zijnde drukt zich uit om tot voleindig te

¹⁴⁸ *Geist in Welt*, p. 252-268 en *Hörer des Wortes*, p. 66-68, 150-170. Rahner sluit aan bij het in de christelijke traditie voorkomende idee dat het lichaam teken is van de ziel. Lichaam en ziel vormen een sprekende eenheid. Zie b.v. G. Labooy, *Vrijheid en disposities*, p. 8.

¹⁴⁹ *Hörer des Wortes*, p. 68.

¹⁵⁰ Naar thomistische opvatting bestaat de mens niet zozeer uit ziel en lichaam, maar uit een ziel en de *materia prima*. De *materia prima* ziet Rahner als de 'lege, reële zijnsmogelijkheid' (*Hörer des Wortes*, p. 154) van de geest/ziel. De geest is de vorm van deze *materia prima*. In de verwerkelijking van dit potentieel ontstaat dat wat wij lichaam noemen. Dat is de *selbstgewirkte Andersheit der Seele selbst* (*Schriften zur Theologie IV*, p. 305). Zie ook: *Hörer des Wortes*, p. 150-160.

¹⁵¹ Vergelijk *Schriften zur Theologie IV*, p. 306: "Der Leib ist das Symbol der Seele, insofern er als der Selbstvollzug der Seele gebildet wird, und sich die Seele in dem von ihr verschiedenen Leib selbst anwesend sein und in "Erscheinung" treten läßt."

¹⁵² *Schriften zur Theologie IV*, p. 290.

¹⁵³ *Schriften zur Theologie IV*, p. 275-311.

komen; in de uitdrukking komt het zijnde tot zichzelf. Daarmee is het zijnde zichzelf symbolisch. De uitdrukking is het symbool, en op deze wijze is het zijnde tot zichzelf bemiddeld. De uitdrukking is de manier waarop zelfkennis en zelfvinding gebeurt, maar dan spreken we alweer over 'geest'.¹⁵⁴

Ook in *Hörer des Wortes* veronderstelt Rahner dat elk zijnde zich uitdrukt om tot zelfbezit te komen. Dit zelfbezit wordt in zichzelf namelijk bemiddeld door twee fasen: een fase van uitstromen van zijn eigen wezen uit zijn eigen grond (de fase van de uitdrukking) en een fase van in-zich-terugnemen van dit wezen. Hoe innerlijker beide fasen zijn, hoe beter een wezen zichzelf vernemen kan, hoe hoger de zijnsgraad is.

Deze algemene zijnsstructuur van zelfuiting om zichzelf te vinden, heeft twee randen: de ene is God, die Zichzelf niet uitdrukt om Zichzelf te vinden, maar juist vanwege Zijn voleinding, de andere rand is het dode ding, waar terugbuiging in zichzelf en zo zelfvinding niet gebeurt. Rahner volgt Thomas voor de toelichting van dit laatste: het materieel zijnde spreekt zichzelf uit, toont wat het is. Maar dat getoonde, die verschijning van zijn grond in zijn werken, komt niet meer bij zichzelf terug. Het kan niet meer in bezit genomen worden door het zelf. Het toont aan anderen, maar niet aan zichzelf. Het materiële zijnde heeft daarmee een lagere zijnsgraad dan bijvoorbeeld de mens.¹⁵⁵

Symbooloorzakelijkheid

Deze symboolontologie gaat samen met een symbooloorzakelijkheid. We zagen reeds dat het *Realsymbol* door de zelfvoltrekking wordt gevormd; dit symbool is hoewel onderscheiden van het gesymboliseerde, toch een innerlijk moment van dit gesymboliseerde, het hoort wezenlijk tot het gesymboliseerde; het gesymboliseerde (de zich symboliserende) drukt zich in het symbool uit om tot een eigen voleinding te komen.

Met name deze laatste zin drukt uit dat het symbool ook oorzaak is. De gesymboliseerde realiteit is de oorzaak van het symbool, maar het symbool is ook oorzaak, namelijk van het gesymboliseerde. Door het symbool realiseert het gesymboliseerde zich. Daarmee wordt het symbool ook oorzaak.

We zullen deze vorm van oorzakelijkheid vaker terugzien bij Rahner. Zowel in de christologie als in de ecclesiologie en de leer van de sacramenten gebruikt hij de gedachte dat het symbool het gesymboliseerde ook veroorzaakt. De symbooloorzakelijkheid wordt door hem ook sacramentele oorzakelijkheid genoemd.

3.2.2 Christus: het grondsacrament

Met behulp van de symbooltheorie weet Rahner het geloof in Christus als heilsbrenger op originele wijze te doordenken. Ten eerste gebruikt hij deze theorie om te verduidelijken dat het niet zonder reden is dat *de Logos* (en niet een van de andere 'personen' van de triniteit) mens is geworden (zie hiervoor paragraaf 3.2.2.1); ten tweede verduidelijkt Rahner door middel van deze theorie het belang van de menselijke natuur van Christus (paragraaf 3.2.2). En ook in de soteriologie maakt Rahner gebruik van zijn

¹⁵⁴ *Schriften zur Theologie IV*, p. 285.

¹⁵⁵ *Hörer des Wortes*, p. 66, 67, 68, zie bijvoorbeeld de volgende citaten (p. 67, 68): "Selbstbesitz aber ist in sich selbst vermittelt durch eine doppelte Phase: ein Ausströmen, ein Heraussetzen seines eigenen Wesens aus seinem eigenen Grund, eine emanatio, und ein In-sich-Zurücknehmen dieses aus seinem Grund herausgestellten, gleichsam geoffenbarten Wesens... Das materielle Seiende ... zeigt, was es ist. Aber das Gezeigte ... ist nicht bei ihm selber; es kann in seiner Ausgesprochenheit vom Aussprechenden nicht selber in Besitz genommen werden."

symbooltheorie, en wel van de symbooloorzakelijkheid. Christus is het grondsacrament, dat wil zeggen het *Realsymbol* van het heil, en veroorzaakt het heil door middel van de symbooloorzakelijkheid (3.2.2.3). Vervolgens vragen we naar de implicaties van de komst van Christus naar deze wereld (3.2.2.4) en naar de verhouding tussen Christus en de Geest die voor Christus' komst al actief was op deze wereld (3.2.2.5).

3.2.2.1 De Logos is mens geworden

Zoals gezegd is Rahner er veel aan gelegen aan te tonen dat het niet zonder reden is dat *de Logos* mens is geworden, en niet één van de andere 'personen' van de triniteit. De reden is dat volgens Rahner de opvatting dat elk van de drie 'personen' van de triniteit mens had kunnen worden, mede aan de wortel ligt van het feit dat de triniteitsleer in de dogmatiek een geïsoleerde positie inneemt en in de geloofspraktijk geen rol van betekenis speelt.¹⁵⁶

Alhoewel later uitgebreid zal worden stilgestaan bij de triniteitsleer van Rahner, zal hier reeds worden ingegaan op de plaats van de Logos binnen de triniteit. Om de verhouding tussen de Vader en de Logos te doordenken, maakt Rahner gebruik van de symbooltheorie.

De Logostheologie is de hoogste symbooltheologie. De Logos is namelijk het symbool van de Vader; Zijn volkomen afbeelding, Zijn Zelfuitspraak. Anders gezegd, de Logos is het symbool van de Vader: het innerlijke en van de gesymboliseerde verschillende, in welke de gesymboliseerde zich uitdrukt en zich zo zelf heeft. De Vader spreekt Zichzelf uit (symboliseert Zichzelf) en heeft zo Zichzelf.¹⁵⁷ Er vindt dus een binnen-goddelijke zelfmededeling plaats, en deze is de voorwaarde voor de zelfmededeling¹⁵⁸ naar buiten.

God de Vader heeft een Logos, door wie het mogelijk is dat God Zichzelf in de menselijke geschiedenis uitsprekt.¹⁵⁹ Door de wezenlijke zelfmededeling van de Vader in het Woord, is het Woord, de Logos, per definitie zowel binnen-goddelijk als ook naar buiten toe de openbaring van de Vader.

De uitspraak van de Vader in de Logos is de voorwaarde van de incarnatie van de Logos. Omdat God Zich binnen-goddelijk 'uitdrukken moet', kan Hij Zich naar buiten uitspreken. Doordat God de Vader werkelijk een Logos bezit, bezit Hij de mogelijkheid zichzelf aan ons toe te zeggen. In de incarnatie spreekt God zijn innerlijk Woord (Logos) naar ons uit. De uitspraak naar buiten is een voortzetting van de innerlijke uitspraak.¹⁶⁰

¹⁵⁶ K. Rahner, 'Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte', in: J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band II, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, p. 319-323. Zie over de motieven van Rahner wat betreft de triniteitsleer paragraaf 5.

¹⁵⁷ *Schriften zur Theologie IV*, p. 292.

¹⁵⁸ Rahner spreekt meer over zelfmededeling, dan over zelfopenbaring. God deelt Zichzelf, Zijn eigen zijn mee. En dat reikt verder dan dat God zich te kennen geeft, wat met het woord zelfopenbaring wordt uitgedrukt. Zie ook: J.B.M. Wissink, *Thomas van Aquino*, p. 111.

¹⁵⁹ *Grundkurs des Glaubens*, p. 214.

¹⁶⁰ *Schriften zur Theologie IV*, p. 293: "Weil Gott sich innergöttlich <ausdrücken> <muß>, kan er sich auch nach außen aussagen; die geschöpflich-endliche Aussage nach außen ist eine (freie, weil einen endlichen Gegenstand habende) Fortsetzung der innergöttlichen Setzung von <Bild und Gleichnis> und geschieht wirklich <durch> den Logos."

Kortom, de Logos is het *Realsymbol* van de Vader. De mensgeworden Logos is daarmee begrijpelijker wijze het absolute symbool van God in de wereld. In dit symbool, dat op onovertreffbare wijze met het gesymboliseerde verbonden is, wordt definitief uitgedrukt hoe God in vrije genade tegenover de wereld staat.

3.2.2.2 *De Logos is werkelijk mens geworden*

Vanuit de symbooltheorie wordt door Rahner de betekenis van de incarnatie verder doordacht. Ook het mens-zijn van Jezus krijgt vanuit deze theorie meer betekenis. Het mens-zijn van Jezus, de menselijke natuur is niet zomaar een kleed dat aangetrokken wordt door de Logos, het mens-zijn is niet een arbitrair teken. Rahner wil tegenover dit mythische denken – men denke aan de mythen uit de antieke oudheid waarin de goden als mens verschijnen¹⁶¹ – het spoor van Chalcedon houden: ‘De Schepper kan mens worden zonder op te houden God te zijn en zonder het menselijke te verminken.’¹⁶²

De menselijke natuur van Christus is werkelijk de verschijning van de Logos. De menselijke natuur is Zijn *Realsymbol*. Rahner sluit aan bij de leer dat het mens-zijn van Christus bestaat door de *hypostase* van de Logos (enhypostasie). Maar volgens Rahner is de *hypostase* van de Logos anders dan de *hypostase* van de Vader of van de Geest. ‘Dieses Sein des Logos (...) muß als selber sich entäußernd gedacht werden, so daß (...) es selbst in Wahrheit die Existenz einer geschaffenen Wirklichkeit wird...’¹⁶³

Als God Zichzelf in de wereld mededeelt dan verschijnt dat, wat wij de menselijke natuur van de Logos noemen. Deze natuur is Hem niet vreemd; integendeel, deze is Zijn *Realsymbol*. Met andere woorden, de mensheid van Christus is niet slechts verschijningsvorm van God, die geen enkele zelfstandigheid tegenover de verschijnende heeft. Want: ‘Dardurch, daß Gott selbst ek-sistiert, erhält diese seine endliche Existenz in radikalster Weise eigene Geltung, Macht und Wirklichkeit, auch Gott selbst gegenüber.’¹⁶⁴

God geeft Zichzelf en komt het schepsel helemaal nabij door ook schepsel te worden, een schepsel met een eigen gelding, ook tegenover God. De *hypostase* van de Logos moet dan ook niet als een goddelijke *Aktzentrum*, als een goddelijke persoon in de moderne zin van het woord, begrepen worden. Door te stellen dat de Logos geen goddelijk persoon (in de moderne zin) is, wordt rechtgedaan aan het gegeven dat de mens Jezus zich in zijn menselijke werkelijkheid met een schepselmatig *Aktzentrum* gesteld weet tegenover God.¹⁶⁵

Hieruit volgt ook dat christologie en antropologie nauw met elkaar verbonden zijn. Christologie is naar de mening van Rahner het begin en het einde van de antropologie, en deze antropologie is theologie.¹⁶⁶ De mens valt te definiëren als ‘dat wat ontstaat

¹⁶¹ *Grundkurs des Glaubens*, p. 285.

¹⁶² Citaat uit: J.B.M. Wissink, *Thomas van Aquino*, p. 204. Voor de motieven van de christologie van Rahner, zie: L. Schellevis, *De betekenis van Jezus' mensheid. Een onderzoek naar de christologie van Karl Rahner*, Elinkwijk, Utrecht, 1978, p. 81. Zie voor Rahners waardering van Chalcedon en voor de motivering van zijn vernieuwingen van Chalcedon: *Grundkurs des Glaubens*, p. 280-286.

¹⁶³ *Schriften zur Theologie IV*, p. 295.

¹⁶⁴ *Grundkurs des Glaubens*, p. 224.

¹⁶⁵ *Grundkurs des Glaubens*, p. 286.

¹⁶⁶ *Grundkurs des Glaubens*, p. 223.

wanneer de zelfuitspraak (Selbstaussage) van God (de Logos) uitgesproken wordt in de god-loze realiteit.¹⁶⁷ Omdat de schepping is gebaseerd op een mogelijke zelfopenbaring van God ziet Rahner de schepping als *grammatica* van deze mogelijke zelfopenbaring (Selbstaussage). Rahner zegt zelfs dat God Schepper kan zijn (dat wil zeggen: het vermogen hebben om iets anders te scheppen zonder Zichzelf weg te geven) omdat Hij zich ook weg kan geven aan het niet-goddelijke.¹⁶⁸ De God die in Christus wordt beleden, is daar waar de mens is.

3.2.2.3 Soteriologie: Christus als Realsymbol van het heil

Voordat Christus kwam, was de dialoog tussen God en mens open; God had zich nog niet volledig uitgesproken, en er was nog geen mens geweest die de genade van God volledig had aanvaard. De uitkomst van deze dialoog stond daarmee niet vast. Heil was niet zeker, totdat er iemand zou komen die de dialoog tussen God en mens ten positieve zou vastleggen. De absolute Heilbrenger is Hij die tegelijk *en* de absolute belofte van God aan de mens is *en* tevens de aanvaarding van deze belofte.¹⁶⁹

Jezus Christus is deze absolute Heilbrenger. En wel omdat Hij *en* het Realsymbol van de Logos, de onovertrefbare uitdrukking van de genade van God, is, *en* omdat Hij deze belofte van God volledig aanvaardde. De absolute Heilbrenger neemt in zijn leven de genade van God (die bestaat uit Gods zelfmededeling) totaal aan en, omdat Gods zelfmededeling de bovennatuurlijke existentieel van de mens is, zo ook Zichzelf. In de incarnatie en dood en opstanding van Jezus vallen daarmee de zelfmededeling van God en de aanname op absolute, eschatologische wijze samen. Deze Mens nam het genadewoord in volledige vrije gehoorzaamheid tot in de dood aan; Hij antwoordde positief op het woord van God, en dat God Jezus' antwoord aanvaardde, wordt in de opstanding voor ons duidelijk.¹⁷⁰

Maar hoe staat het leven en sterven van Jezus in relatie met ons, met het leven van de mensen na Hem? Hoe brengt deze Heilbrenger dan het heil? Rahner houdt vast aan de relatie tussen de particuliere geschiedenis en de dood en opstanding van Jezus aan de ene kant, en de universaliteit van het heil aan de andere kant. De grondervaring is deze: *‘Wir sind gerettet, weil dieser Mensch, der zu uns gehört, durch Gott gerettet ist und dadurch Gott seinen Heilswillen geschichtlich real und unwiderruflich in der Welt anwesend gemacht hat.’*¹⁷¹

Dit is de grondervaring die in het Nieuwe Testament op verschillende wijzen begripsmatig wordt verduidelijkt. Hoe verduidelijkt Rahner deze ervaring zelf? De soteriologische betekenis van Jezus' leven en dood ziet Rahner gelegen in een symbolische oorzakelijkheid. In deze symbolische oorzakelijkheid poneert het betekende het teken en bewerkt het teken het betekende daardoor ook. De gesymboliseerde realiteit is daarmee de oorzaak van het symbool. Maar ook is er de omkering: het symbool is

¹⁶⁷ *Grundkurs des Glaubens*, p. 222.

¹⁶⁸ *Grundkurs des Glaubens*, p. 220, 221: “...darum ist sein Schöpfer-sein-Können – das Vermögen, das andere bloß zu setzen, ohne sich selbst wegzugeben – nur die abgeleitete, eingeschränkte, sekundäre Möglichkeit, die im letzten in dieser eigentlichen Urmöglichkeit Gottes gründet, nämlich sich selbst weggeben zu können an das Nichtgöttliche...”

¹⁶⁹ *Grundkurs des Glaubens*, p. 195, en *Schriften zur Theologie V*, p. 203. Zie ook J. Herberg, *Kirchliche Heilungsvermittlung. Ein Gespräch zwischen Karl Barth und Karl Rahner*, Peter Lang, Frankfurt-Bern-Las Vegas, 1978, p. 163.

¹⁷⁰ *Grundkurs des Glaubens*, p. 278.

¹⁷¹ *Grundkurs des Glaubens*, p. 278.

de oorzaak van het gesymboliseerde. Door het symbool realiseert het gesymboliseerde zich. Daarmee wordt het teken de oorzaak. De gesymboliseerde realiteit realiseert zichzelf door zich te symboliseren. Op het leven en werk van Christus toegepast: de heilswil (het betekende, het gesymboliseerde) van God poneert het leven en sterven van Jezus (het teken, het symbool) en bewerkt zo zichzelf. Het teken is de oorzaak.¹⁷²

Christus' betekenis moet begrepen worden vanuit de symbooloorzakelijkheid, ook wel sacramentele oorzakelijkheid genoemd. Ook een sacrament bewerkt wat het toont, is een werkzaam teken. Vandaar dat Christus het grondsacrament van het heil in de wereld is.

3.2.2.4 De werkelijkheid na Christus: een drietal veranderingen

Welke implicaties heeft de komst van Christus voor deze wereld? Drie veranderingen ten opzichte van de tijd voordat Christus kwam worden door Rahner genoemd:

1. De werkelijkheid is een verlorene werkelijkheid. Door de komst van Christus in de wereld is de werkelijkheid definitief een door God aangenomen werkelijkheid, een verlorene werkelijkheid. De Logos nam het mens-zijn aan en daarmee ook de *Umwelt* van het mens-zijn;¹⁷³ de dialoog tussen God en mens werd daardoor positief vastgelegd. Overigens kan de individuele mens nog onzeker zijn over zijn lot, maar de geschiedenis van de mensheid als geheel kan nooit meer verloren gaan.¹⁷⁴ Zoals de geschiedenis van een volk niet eenvoudigweg de optelsom is van de individuele geschiedenissen van de mensen die tot dat volk behoren, zo geldt dat ook voor de heilsgeschiedenis.¹⁷⁵
2. De symboolwerkelijkheid krijgt door de komst van Christus een oneindige verdieping. De werkelijkheid wijst niet meer naar God als Oorzaak, maar naar God die deze werkelijkheid met Zich verenigt en Zich in deze werkelijkheid uitsprekt. Alles krijgt daardoor zijn oneindige diepte.¹⁷⁶ Om het met woorden uit *Grundkurs* te zeggen: 'Wenn er (Gott) dabei (bij de incarnatie) der Unendliche bleibt, dann ist damit nicht gesagt, daß er dieses auch noch sei, sondern daß das Endliche selbst eine unendliche Tiefe erhalten hat.'¹⁷⁷ De dingen van de wereld zijn niet slechts materiaal waarvan de ruimte voor het menselijk leven is gemaakt, alle dingen zijn 'quasi-sacramentele tekenen van God'.¹⁷⁸ Daarbij hanteert Rahner de term 'quasi' om het onderscheid met de sacramenten in eigenlijke zin aan te geven.
3. Sinds Christus wordt het heil ook concreet historisch aangeboden, en niet slechts innerlijk. Dit aspect zullen we in de volgende paragraaf verder uitwerken wanneer wordt ingegaan op de ecclesiologie en de sacramentsleer.

¹⁷² *Grundkurs des Glaubens*, p. 278. Zie ook B.A. Finan, *The Mission of the Holy Spirit in the Theology of Karl Rahner*, p. 210.

¹⁷³ *Schriften zur Theologie IV*, p. 296.

¹⁷⁴ *Schriften zur Theologie VII*, p. 191, K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1960, p. 15, 16 (Verder aangegeven als: *Kirche und Sakramente*, zonder vermelding van de auteur.)

¹⁷⁵ *Kirche und Sakramente*, p. 16, 17.

¹⁷⁶ *Schriften zur Theologie IV*, p. 296, 297. Vergelijk H. Veldhuis, 'Moderniteit en motieven voor de menswording', in: N. den Bok en G. Labooy, *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003, p. 32: "Kan de taal van de wereld beter verstaan worden dan als gelezen vanuit het Woord dat vlees geworden is?"

¹⁷⁷ *Grundkurs des Glaubens*, p. 223, 224.

¹⁷⁸ *Schriften zur Theologie III*, p. 71.

Overigens is het zinvol erop te wijzen dat Rahner *niet* zegt, wat onder meer Barth,¹⁷⁹ Berkhof¹⁸⁰ en Van Ruler¹⁸¹ wel hebben gezegd, namelijk dat er pas sinds Israël (de Messiasverwachting) en Christus geschiedenis en het besef van geschiedenis is. Berkhof zegt daar dit over:

Geheel aan het begin van dit boek constateerden wij al, dat buiten Israël en het Nieuwe Testament van geschiedenisbesef niet of nauwelijks sprake is geweest. Het kan ons nu duidelijk zijn, dat in die constatering geen verwijt ligt besloten. Het begrip geschiedenis ontbrak, omdat het feit ontbrak. (...) Wij zeiden, dat de wereld buiten Israël voor de verschijning van Christus geen geschiedenis had. Wat we daarmee bedoelen, kunnen we ook uitdrukken door te zeggen, dat de wereld toen de vrijheid niet kende. (...) Het (het bijbelse vrijheidsbegrip, AG) duidt de mogelijkheid en de roeping van de mens aan om zich tot God te wenden en Hem te kiezen. Dit is de hoogste en eigenlijke vrijheid, die pas alle andere gestalten der vrijheid fundeert en integreert. Zij is alleen daar een mogelijkheid, waar God zich zelf te kennen geeft en de mens in zijn licht trekt.¹⁸²

Rahner zegt dit niet, waarschijnlijk omdat in zijn optiek ieder mens, ook de mensen die chronologisch gezien voor Christus leefden, de genade krijgt aangeboden en dus leeft met de mogelijkheid om dit aanbod aan te nemen. Maar omdat Rahner stelt dat ook het transcendentale een geschiedenis heeft, zou hij deze visie op de wording van geschiedenis en van het besef van geschiedenis wel kunnen verwerken.

3.2.2.5 *De verhouding tussen de werking van de Geest op transcendentiaal niveau en Christus*

We hebben in de voorgaande paragrafen gezien, dat Rahner uitgaat van een universele, werkzame, heilswil van God. Ieder mens krijgt in elk geval de genade van God aangeboden. De Geest van God is werkzaam in ieders leven. We zagen ook dat in de menswording van de Logos de absolute heilbrenger in deze wereld kwam. God toont op onovertrefbare wijze in Jezus Christus zijn heilswil. De vraag die we nu stellen is die naar de relatie tussen die universeel werkzame Geest en Jezus Christus. Bestaat er tussen deze beide goddelijke werkelijkheden een intrinsieke samenhang, dat wil zeggen veronderstellen ze elkaar wederzijds? Of is het enige verband dat beide voorkomen uit de heilswil van God?

De reactie op de universele zelfmededeling van God aan deze wereld vertaalt zich altijd in de historie (de genade heeft een incarnatorische structuur). Daarom kan worden gezegd dat deze mededeling a priori is gericht op een historisch gebeuren (in casu: de incarnatie), waarin deze mededeling en haar aanvaarding *‘trotz ihrer Freiheit irreversibel und auch in dieser eschatologischen Sieghaftigkeit geschichtlich greifbar werden.’*¹⁸³

¹⁷⁹ Zie het volgende hoofdstuk.

¹⁸⁰ In elk geval in het boek: H. Berkhof, *Christus. De zin der geschiedenis*, p. 77 en 79.

¹⁸¹ A.A. van Ruler, *De vervulling der wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Callenbach, Nijkerk, 1947, p. 145: “De Geest vindt niet de geschiedenis, maar de Geest schept de geschiedenis.” En: “Alleen vanuit het kruis van Jezus Christus is er sprake van wereldgeschiedenis.”

¹⁸² H. Berkhof, *Christus. De zin der geschiedenis*, p. 77 en 79.

¹⁸³ *Grundkurs des Glaubens*, p. 309.

De universele werking van de Geest is gericht op het Christusgebeuren; Jezus Christus is de *causa finalis* van de mededeling van de Geest aan de wereld. Vandaar ook dat kan worden gezegd dat de Geest de Geest van Jezus Christus is.

3.2.3 De Kerk: het oersacrament

Christus is de absolute Heilbrenger. In Hem is het genadewoord van God een stukje mensheid geworden, een deel van de menselijke geschiedenis. De dialoog tussen God en de mensheid is niet meer open, zoals vóór Christus' komst; de uitkomst staat ten positieve vast en dat toont deze Mens ons. En wat is nu de Kerk? De Kerk is de voortzetting, het tegenwoordig blijven van deze presentie van genade in Christus.¹⁸⁴ De zichtbaarheid en de historiciteit van Jezus moeten als openbaring door tijd en ruimte heen verbreed worden om zo de mensen te bereiken die in andere tijden en plaatsen leven. Daartoe heeft niet alleen de Logos, maar ook de Geest zich onverbrekkelijk verbonden met een stuk werkelijkheid, namelijk met de Kerk, die Jezus representeert door tijd en ruimte heen: '*...das Geheimnis der Kirche ist nur die Weiterung des Geheimnisses Christi.*'¹⁸⁵

Nu is het niet duidelijk aan te geven wanneer de Kerk precies ontstaan is. Heeft Jezus de Kerk gesticht, of is ze met Pinksteren ontstaan? In elk geval wordt met Pinksteren openbaar dat de blijvende zichtbaarheid die sinds de incarnatie begonnen is, wordt voortgezet doordat de heilige Geest zich heeft verbonden met de Kerk, het lichaam van Christus.¹⁸⁶

3.2.3.1 Christus en de Kerk

Voordat we het wezen van de Kerk verder analyseren, behandelen we eerst de vraag naar de verhouding tussen Christus en de Kerk. Want als wordt gesteld dat Christus het grondsacrament van de genade en heilswil van God is, en dat dit teken, Jezus, datgene bewerkt waar Hij het teken van is, is het dan eigenlijk wel nodig dat de Geest zich ook met een stukje aardse werkelijkheid verbindt? Waarom is er een Kerk?

Rahner draagt een drietal argumenten aan om de noodzakelijkheid van de Kerk aan te tonen. Ten eerste wijst Rahner erop dat Jezus niet Degene zou zijn die Hij is, als er geen Kerk zou zijn.¹⁸⁷ Dat laat zich als volgt begrijpen: Jezus is de absolute Heilbrenger, dat wil dus zeggen dat Hij én Gods zelfbelofte in onovertreffbare wijze is én dat Hij deze zelfmededeling en dus Zichzelf, volledig aanvaardt. Door Hem wordt én beloofd én bewerkt dat de genade in de dialoog tussen God en mens het laatste woord heeft. Door Hem ligt de uitkomst van de dialoog vast. Maar als deze belofte van genade in de geschiedenis van de mensheid geen weerklank vindt – niet aangenomen maar afgewezen wordt – dan is de inhoud van de geschiedenis anders dan wat in de belofte wordt toegezegd, namelijk Gods genade en de historische aanname van de genade door de mens. En dan zou de absolute Heilbrenger geen absolute Heilbrenger zijn. Aangezien Jezus de absolute heilbrenger is, zal er altijd geloof in Hem gevonden

¹⁸⁴ *Kirche und Sakramente*, p. 17.

¹⁸⁵ *Schriften zur Theologie IV*, p. 137.

¹⁸⁶ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Basel-Freiburg-Wien, 1958ii, p. 38 (verder aangegeven als: *Das Dynamische in der Kirche*, zonder vermelding van de auteur).

¹⁸⁷ *Grundkurs des Glaubens*, p. 320, 321.

worden. De historische zelfbelofte van God in Jezus is blijvend, en moet daarom openlijk en zichtbaar beleden worden.

Ten tweede volgt uit het feit dat Christus niet slechts een idee, maar een concreet historisch mens is, en uit het feit dat het heil afhangt van het concrete gebeuren van kruis en opstanding, dat het heil niet tot stand kan komen en gedragen kan worden door een subjectieve innerlijkheid. De concreetheid van Jezus Christus moet de mens tegemoet treden in de historie. En dat gebeurt in de Kerk. De Kerk stelt de heilswerkelijkheid in de geschiedenis na Christus tegenwoordig. Via de Kerk eist Christus de mens van alle plaatsen op.¹⁸⁸ De Kerk is zo gezien de middelares van het genadevolle heil.

Ten derde moet worden gezegd dat de mens wezenlijk gemeenschappelijk en communicatief is. God is zowel oorsprong als doel van de totale mens; dus ook van de mens in zijn gemeenschappelijkheid. Dus ook het gemeenschappelijke en het maatschappelijke, die allebei behoren tot het wezen van de mens, kunnen niet los gezien worden van de relatie tussen God en mens. De kerkelijke gemeenschap behoort daarmee tot de religieuze existentie van de mens en is voor de relatie tot God principieel constitutief.¹⁸⁹

Omdat Christus de absolute heilbrenger is, zal er altijd een Kerk zijn. Om te begrijpen hoe de Kerk altijd zal blijven bestaan, beroept Rahner zich weer op de symbooloorzakelijkheid (ook wel sacramentele oorzakelijkheid). Dat wil zeggen dat de Kerk bewerkt wat zij symboliseert. Vandaar dat de Kerk ook *oersacrament* wordt genoemd.¹⁹⁰

3.2.3.2 De Kerk als oersacrament ten opzichte van de andere sacramenten

De Kerk symboliseert iets. De Kerk is een sacrament. Waarvan? Door de Kerk blijft het sacramentele oerwoord van de definitieve genade van God aanwezig. In haar blijft Christus in de wereld. De Kerk is het teken van de genade van God in de wereld, een teken dat niet inhoudsloos is of kan worden. Ze heeft een sacramentele structuur, dat wil zeggen dat teken en zaak niet los van elkaar kunnen worden gezien. De historische grijpbaarheid en zichtbaarheid enerzijds en de genade (de heilige Geest Zelf) anderzijds zijn weliswaar niet gelijk, maar toch ook niet van elkaar te scheiden. De Kerk is de incarnatorische presentie en de belichaming van de waarheid en de liefde van Christus voor de enkeling. De Kerk is dus sacrament en de *res sacramenti* is de genade van God. En zoals elk sacrament als *teken* oorzaak der genade is, zo is de Kerk dat ook.¹⁹¹

Als de Kerk *oersacrament* wordt genoemd plaatst dat de Kerk echter niet op het niveau van Jezus Christus; ze is sacrament van Hem. Dat wil zeggen dat de andere sacramenten wortelen in het wezen van de Kerk. En omgekeerd, dat in de voltrekking

¹⁸⁸ *Grundkurs des Glaubens*, p. 334.

¹⁸⁹ *Grundkurs des Glaubens*, p. 332, 333.

¹⁹⁰ K. Rahner, *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie* (Bearbeitet von Karl Heinz Neufeld), Benziger-Herder, Düsseldorf-Freiburg, 1995, behorend tot de serie: K. Rahner, *Sämtliche Werke. Band 19*, Benziger-Herder, Düsseldorf-Freiburg, p. 62 ev. (Verder weergegeven als: *Selbstvollzug der Kirche*, zonder vermelding van de auteur.), *Kirche und Sakramente*, p. 11 ev., *Schriften zur Theologie IV*, p. 337. Maar in bijvoorbeeld *Grundkurs des Glaubens*, p. 396 spreekt Rahner over de Kerk als *grondsacrament*.

¹⁹¹ *Kirche und Sakramente*, p. 34.

van de sacramenten het wezen van de Kerk de hoogste actualiteitsgraad heeft. In de afzonderlijke sacramenten verschijnt ze historisch en gebeurt ze als heil voor het individu.¹⁹² Doordat ze volgens Rahner wortelen in het wezen van de Kerk – ze zijn functies van de Kerk als oersacrament – denkt Rahner de sacramenten minder ‘dinglich’ dan in de rooms-katholieke traditie het geval was; hij interpreteert ze in een ontmoetingskader.¹⁹³

Rahner ontkent overigens niet, dat er altijd al sacramenten zijn geweest. Dat is volgens Rahner namelijk wel het geval, bijvoorbeeld in het Oude Testament. Maar niet alleen daar, de gehele wereld is vol met quasi-sacramentele tekens. Dit is voor Rahner een belangrijk punt. Hij bestrijdt hiermee het beeld dat God vrij willekeurig op een bepaald moment bepaalde dingen opeens tot sacrament zou hebben gemaakt. De gehele werkelijkheid is namelijk door God met bepaalde structuren tot aanzijn is geroepen, en wel op zodanige wijze dat alle delen van deze werkelijkheid innerlijk met elkaar samenhangen.¹⁹⁴ Door de sacramenten te laten wortelen in het wezen van de Kerk zegt Rahner echter wel dat ondanks het feit dat er altijd al (quasi-)sacramenten zijn geweest, de kerkelijke sacramenten wezenlijk verschillen van de andere sacramenten. Kerkelijke sacramenten zijn namelijk tekenen van genade, die hun tekenkarakter nooit meer zullen verliezen, ook niet door het ongeloof van de uitdeler of de ontvanger (in de sacramentenleer wordt dit leerstuk aangeduid met *opus operatum* en *ex opere operato*).¹⁹⁵ Dit omdat ook de Kerk nooit zal ophouden sacrament te zijn. Door de sacramenten blijft de genade aangeboden worden. Sacramenten uit het Oude Testament en ook andere sacramenten kunnen ophouden en zijn ook werkelijk opgehouden tekenen van de genade van God te zijn; de tekenhandelingen kunnen nog worden uitgevoerd, maar de genade is er niet noodzakelijk mee verbonden.¹⁹⁶ De sacramenten van het Nieuwe Verbond zijn en blijven tekenen. Ze kunnen door het individu worden afgewezen, maar niet ongedaan gemaakt. De Kerk neemt de genade van deze tekenen aan, en de genade wordt in deze tekenen aangeboden.

3.2.3.3 De sacramentele oorzakelijkheid van de Kerk: de werking van de Geest na de uitstorting in verhouding tot de werking van de Geest op transcendentiaal niveau

We hebben gezien dat volgens Rahner de Kerk het oersacrament is, en als teken ook oorzaak van de genade. Deze oorzakelijkheid moet gezien worden als symbooloorzakelijkheid. Wat houdt deze symbooloorzakelijkheid voor de Kerk in?

Als wordt nagedacht over de oorzakelijkheid van het symbool, moeten God, genade en het sacramentele teken niet als los-van-elkaar-staand gezien worden. In een sacramentsleer waarin dat wel het geval is, blijft het onduidelijk wat het *teken*-karakter van het sacrament met de oorzaak van het sacrament te maken heeft. Het blijft onduidelijk

¹⁹² *Kirche und Sakramente*, p. 69.

¹⁹³ H. Berkhof, *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Callenbach, Nijkerk, 1990vi, p. 343

¹⁹⁴ *Kirche und Sakramente*, p. 28.

¹⁹⁵ *Kirche und Sakramente*, p. 22-30, vergelijk: N. Schwedter, *Gnade und Welt*, p. 293, F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?*, p. 676-681.

¹⁹⁶ Het is de vraag of Messiasbelijdende Joden met Rahner stellen dat de sacramenten van het Oude Verbond – anders dan de sacramenten van het Nieuwe Verbond – geen tekens van Gods genade meer zijn. Deze vraag laten we echter rusten.

wat het sacrament als teken aan de genade kan bijdragen en hoe dit teken een instrument van genade kan zijn.¹⁹⁷ Deze onduidelijkheid wordt opgeheven door uit te gaan van symbooloorzakelijkheid: een teken kan ook oorzaak van iets zijn.

De Kerk is in haar historische verschijning symbool van de eschatologische, overwinnende genade van God. In deze verschijning stelt de genade van God (de heilige Geest) Zichzelf tegenwoordig. Christus handelt door de Kerk aan mensen, wanneer en doordat Hij Zijn handelen grijpbaar maakt en wanneer Hij het aanbod van Zijn genade in de sacramenten grijpbaar laat worden. Dit gebeurt omdat God de mens genadig is. De Kerk is de historische grijpbaarheid van de genade, wordt dus veroorzaakt door de genade, en veroorzaakt op haar beurt de genade ook weer doordat God via de Kerk de genade uitrekt en zo de aanname bewerkt.¹⁹⁸ De Kerk is niet slechts symbool van genade dat aan de wereld een *mogelijke* redding voorhoudt, de wereld *wordt* gered, omdat God in Christus bewerkt dat de wereld dat wil.¹⁹⁹ De Kerk is daarom blijvend, een blijvend eschatologisch teken.²⁰⁰

De vraag is op welke wijze de Kerk dit eschatologische, sacramentele teken is. Hoe bewerkt God via de Kerk de aanname van de genade? De zelfmededeling van God laat zich onderscheiden in twee momenten. Het eerste moment van de genade is de reële zelfmededeling van God aan de mens in de vorm van de bovennatuurlijke existentieel. Ieder mens heeft een onbewust heilsverlangen; ieder mens krijgt de genade in elk geval aangeboden. Zo is de mens geconstitueerd. Dit moment van genade betreft dus het innerlijke wezen van de mens. Maar deze genade is niet voldoende voor de volledige voltrekking van de aanname. Want het heilshandelen van God heeft niet alleen betrekking op het innerlijk van de mens, het heeft ook betrekking op de historische, wereldbetrokken dimensies van het menszijn. Omdat de mens wezenlijk en oorspronkelijk een gemeenschapswezen is, ook in de dimensie van de individuele heilsbeslissing, moet de genade ook vanuit de geschiedenis hem worden aangezegd; dat is het tweede moment van de zelfmededeling van God.

De genadige zelfmededeling van God aan de mens heeft dus twee momenten: een innerlijk woord (de transcendentale begenadiging) en een uiterlijk, historisch woord (het vleesgeworden Woord, Kerk en sacrament). Beide momenten zijn met elkaar verbonden en horen wezenlijk bij elkaar. Het uiterlijke, historische woord legt het innerlijke woord uit. De mensen worden zich er reflexief van bewust en worden zo gedwongen tot een stellingname tegenover het innerlijke woord, het innerlijke heilsverlangen. Het innerlijke komt door het uiterlijke woord tot zichzelf; men wordt zich er

¹⁹⁷ *Kirche und Sakramente*, p. 33 “Die inneren Schwierigkeiten dieser gängigen Theorien sind zu bekannt, als daß diese lange verhandelt werden müßten: Die “physische” Ursächlichkeit muß den Zeichencharakter der Sakramente am meisten in den Hintergrund schieben; ...; sie kann der Instrumentalität der Sakramente keinen wirklichen Inhalt geben (d.h. weder erklären, was das Instrument aus eigenem zum Effekt, nämlich zur Gnade, “physisch” beitragen könne, noch verständlich machen, wieso gerade ein *Symbol* das “physische” Instrument einer übernatürlichen Gnade zu sein vermöge).”

¹⁹⁸ *Schriften zur Theologie IV*, p. 337, 338: “Die Kirche ist in ihrem konkreten Wesen das bleibende Zeichen dafür, daß Gott der Welt nicht nur die Gnade seiner Selbstmitteilung *anbietet*, sondern auch dafür, daß er in der siegreichen Wirksamkeit seiner (was das Ganze Menschheit und Kirche angeht) in formaler Prädefinition *wirksamen* Gnade die Annahme dieses Angebotes auch machtvoll *bewirkt*.”

¹⁹⁹ *Schriften zur Theologie IV*, p. 338.

²⁰⁰ *Schriften zur Theologie IV*, p. 339 en *Kirche und Sakramente*, p. 29.

reflexief bewust van wie men eigenlijk is.²⁰¹ En omgekeerd geldt: de innerlijke genade maakt het pas mogelijk het Woord van God werkelijk als Woord van God te horen.²⁰² Voor een normale ontvouwing van de zelfmededeling van God aan de mens veronderstellen beide momenten elkaar wederzijds,²⁰³ het ene moment kan niet zonder het andere. Beide zijn momenten van de ene zelfmededeling van God, het ene Woord (Logos) van God dat door de Kerk geproclameerd wordt. Dit Woord van God brengt met Zich mee wat wordt uitgezegd; toont (in het uiterlijke, sociale en historische moment) wat gebeurt, en laat zo gebeuren wat het toont.²⁰⁴

Op deze wijze laat zich inderdaad beter begrijpen hoe de Kerk sacramenteel teken is. Overigens is er in de zienswijze van Rahner een interessante parallelle aan te wijzen in de verhouding tussen de twee momenten van de goddelijke zelfmededeling, de verhouding tussen Kerk en wereld én de verhouding tussen charisma en ambt. Het uiterlijke woord van God maakt het innerlijke bewust; het uiterlijke Woord reguleert, doet herkennen, stimuleert en coördineert het innerlijke woord. Zo functioneert de Kerk in de wereld ten opzichte van de Geest die in de wereld werkzaam is (paragraaf 3.2.3.4) en het ambt ten opzichte van de charismata. Het ambt maakt de mensen van het charisma bewust (paragraaf 4).

De Kerk is in haar historische verschijning symbool/sacrament van de genade van God. De verschijning van de Kerk is echter niet beperkt tot haar institutionele kant, dat wil zeggen de kerkelijke hiërarchie, de ambtsdragers en de sacramenten. Het zijn en doen van alle leden van de kerk gezamenlijk en van elk van deze leden afzonderlijk heeft heilsbemiddelende betekenis. Ook zo verschijnt de Kerk.²⁰⁵

Rahner benadrukt in zijn ecclesiologie dat de Kerk zowel heilsvrucht als heilsbemiddelend is. Het is dus niet slechts de hiërarchie die een heilsbemiddelende rol heeft, zoals in de katholieke ecclesiologie geleerd dreigt te worden. Ook is de Kerk niet alleen maar heilsvrucht, dat wil zeggen gemeente van hen die het heil van God in Christus ontmoeten, zoals de protestantse ecclesiologie neigt te leren.²⁰⁶ De Kerk is zowel heilsbemiddelend als heilsvrucht, waaraan kan worden toegevoegd dat de institutionele kant van de Kerk heilsbemiddelend is, en dat het gehele lichaam van Christus zowel heilsbemiddelend als heilsvrucht is. Alle leden van het lichaam van Christus dragen bij aan het heil van de individuele christen en de wereld.²⁰⁷

²⁰¹ *Schriften zur Theologie V*, p. 401: "Der Christ wird die Nichtchristen (...) nicht als die *Nicht*-Christen ansehen, die, weil sie nicht Christen sind, außerhalb des Heiles stehen, sondern (...) als anonyme Christen, die nicht wissen, was sie eigentlich sind, sind in der Tiefe des Gewissens, durch die Gnade, durch einen vielleicht sehr impliziten, aber wahrhaften Vollzug dessen, was auch der Christ vollzieht, indem er dabei auch in der gegenständlichen Reflexheit seines Bewußtseins weiß, was er tut."

²⁰² *Schriften zur Theologie IV*, p. 320: "Und umgekehrt: die innere Gnade als Glaubenslicht...gibt erst dem Menschen die Möglichkeit, das Wort Gottes, ..., wirklich streng *als* Wort Gottes zu hören, ohne es dem Apriori seiner eigenen menschlichen Geistigkeit zu unterwerfen und es dadurch zu depotenzieren."

²⁰³ *Schriften zur Theologie IV*, p. 320, 321: "Kurz: für die normale Vollgestalt der personalen Selbsterschließung Gottes an den personal aktualisierten Menschen treten das innere Gnadenwort und das äußere geschichtliche Offenbarungswort als gegenseitig sich bedingende Momente des einen Wortes Gottes an den Menschen zusammen."

²⁰⁴ *Schriften zur Theologie IV*, p. 321.

²⁰⁵ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 75, 81.

²⁰⁶ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 16.

²⁰⁷ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 77, 83.

3.2.3.4 De Kerk in de wereld: de werking van de Geest ná de uitstorting in verhouding tot de algemene openbaringsgeschiedenis op het categoriale niveau

In paragraaf 3.1 zagen we dat Rahner een brede, algemene openbaringsgeschiedenis veronderstelt. Ook buiten de bijbelse openbaringsgeschiedenis is er een geschiedenis van de openbaring, beter gezegd, is er de geschiedenis van de interpretatie en objectivering van de transcendentale openbaring. Dit houdt voor de verhouding van de Kerk tot de algemene mensheidsgeschiedenis en haar algemene openbaringsgeschiedenis twee taken in. Ten eerste is het de missie van de Kerk zich in dienst te stellen van de ‘incarnatorische dynamiek van de genade.’²⁰⁸ De missie moet niet alleen maar gericht zijn op het heil van de individuele mens, maar primair op het heil van de volken; een heil dat betrekking heeft op alle facetten van het leven. De missie heeft de opdracht Christus en Zijn genade, die overal al onthematisch aanwezig is, in elke specifieke cultuur en geschiedenis present te stellen en tot verschijning te brengen.

Overigens wordt zo ook de heilssituatie en de heilskans van de individuele mens verbeterd, hoewel ook geradicaliseerd. In het algemeen geldt, dat ‘de reflexe objectivering van de existentialen van de mens de realisering/voltrekking zeer begunstigt.’²⁰⁹

Ten tweede heeft de Kerk als taak te onderscheiden tussen dat wat in de concrete religiegeschiedenis menselijke misvatting van de transcendentale godservaring is en dat wat een legitieme uitleg is. De Kerk kan dat onderscheid maken omdat zij in Jezus Christus een criterium heeft gekregen. Overigens kan zo ook in de oudtestamentische openbaringsgeschiedenis onderscheid gemaakt worden tussen de werkelijke openbaringsgeschiedenis en de misinterpretaties van deze openbaring, waarbij ook nog verschil moet worden gemaakt tussen de interpretatie die in die fase van de openbaringsgeschiedenis legitiem was en de interpretatie die ook op dat moment van de openbaringsgeschiedenis een misinterpretatie van de transcendentale ervaring was.²¹⁰

3.4 Conclusie en samenvatting

Pinksteren betekent voor Rahner het zichtbaar worden dat de Geest zich definitief verbonden heeft met een stukje aardse werkelijkheid, namelijk met de Kerk. De Kerk is als oersacrament een zichtbaar en werkzaam teken van Gods heil in de wereld en de geschiedenis, en dat is zij op eschatologische, dat wil zeggen definitieve wijze. Gods ja-woord gegeven met de incarnatie, blijft behouden. Zowel Gods ja-woord als de aanname van dat goddelijk ja-woord blijven gegeven. Rahner maakt via de symbooloorzakelijkheid duidelijk dat het heil verzekerd is. Er zal altijd een Kerk zijn, en de Kerk zal het werkzame teken van Gods heil in de wereld blijven.

De Kerk heeft als taak de innerlijke openbaring bewust te maken; het uiterlijke Woord reguleert, doet herkennen, stimuleert en coördineert het innerlijke Woord. Zo functioneert de Kerk in de wereld ten opzichte van de Geest die in de wereld werkzaam is.

²⁰⁸ K. Rahner, ‘Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche’, in: *Schriften zur Theologie I*, p. 513.

²⁰⁹ *Schriften zur Theologie IX*, p. 514: “...ganz im allgemeinen gilt, daß die reflexe Objektivation der Existentialen des Menschen, ..., den freien Vollzug ... sehr begunstigt.”

²¹⁰ *Grundkurs des Glaubens*, p. 161, 162.

De betekenis van Pinksteren is gelegen in *het zichtbaar worden* dat de heilige Geest zich onherroepelijk heeft verbonden met de Kerk;²¹¹ de Kerk is en blijft Gods oersacrament in deze wereld. Deze verbondenheid blijft door middellijke werking via de ambten gehandhaafd, zoals we hieronder zullen zien. Maar naast deze middellijke werking via de ambten, die er zeker is en altijd zal blijven, werkt de Geest ook onmiddellijk. Naast de ambten zijn er ook de vrije charismata, dat wil zeggen 'directe impulsen en leidingen van de Geest.'²¹² Rahner sluit hiermee aan bij een tendens in de rooms-katholieke ecclesiologie rond het Tweede Vaticaanse concilie om meer nadruk te leggen op de charismatische kant van de Kerk;²¹³ dit ondermeer ter verdediging van de laïciteit in de Kerk. Ook leken, en niet slechts de Kerk als instituut, zijn heilsmiddel. En de genadegaven, gegeven aan ieder kerklid, zijn ook voor het leven van de Kerk zelf gegeven.²¹⁴

Dit roept echter wel een aantal vragen op. Want hoe ziet voor Rahner de relatie tussen de middellijke werking en de onmiddellijke werking van de Geest in de Kerk eruit? En hoe verhoudt deze charismatische werking van de Geest op het niveau van de mens zich tot de werking van de Geest op transcendentiaal niveau? We stelden deze vraag reeds met betrekking tot de Kerk.²¹⁵ Maar de vraag is nu: hoe verhouden beide werkingen (charismatisch en transcendentiaal) zich op het individuele niveau?

Drie facetten moeten daartoe worden belicht in de onderstaande paragrafen. Ten eerste moet duidelijk worden wat een charisma is (1), ten tweede hoe Rahner de relatie tussen ambt en charisma denkt (2), zodat ten slotte kan worden gevraagd naar de verhouding tussen charisma (de werking van de Geest in en aan de gelovige) en de werking van de Geest in en aan ieder mens op het transcendentale niveau (3).

4.1 Wat is een charisma?

De Geest leidt de Kerk middellijk (via de ambten) en onmiddellijk (via directe impulsen en leidingen). Zo'n directe impuls of directe leiding van de Geest is een charisma. Voor de mens betekent een charisma een van God ontvangen gave en opgave tegelijk, ontvangen tot opbouw van de christelijke gemeente. Deze gaven en opgaven worden door de Geest verdeeld onder de mensen. Er kan daarbij worden gedacht aan grote,²¹⁶ speciale charismata (bijvoorbeeld het ontvangen van kracht tot genezing of de gave van de tongentaal en de gaven van geestelijke leiders, grote denkers, dichters en musici,²¹⁷ en ook aan het ontvangen van visioenen en profetieën²¹⁸), maar ook aan profane, alledaagse vaardigheden die in de context van de Kerk een charisma zijn (zoals

²¹¹ *Das Dynamische in der Kirche*, p. 38.

²¹² *Das Dynamische in der Kirche*, p. 44: "Denn es gibt Charisma, d.h. Impuls und Leitung des Geistes Gottes..."

²¹³ *Das Dynamische in der Kirche*, p. 50, *Schriften zur Theologie IX*, p. 416, H. Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 394.

²¹⁴ *Schriften zur Theologie IX*, p. 416.

²¹⁵ Zie par. 3.2.3.3 van het huidige hoofdstuk.

²¹⁶ *Das Dynamische in der Kirche*, p. 55.

²¹⁷ *Erfahrung des Geistes*, p. 59, *Das Dynamische in der Kirche*, p. 59, 60.

²¹⁸ Zie R. Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, p. 176-186.

het beheer van de financiën, de trouw in het ziekenbezoek, de gaven van het gebed, de opoffering van een moeder etc.).²¹⁹

Volgens Rahner heeft ieder kerklid zijn charisma. Ieder *mens* heeft zijn individuele roeping en persoonlijke aanbod van God. Anders gezegd: ieder mens heeft zijn eenmalige, unieke existentie, mede gevormd door de genade van God. Deze unieke, eenmalige existentie betekent in de context van de Kerk ook een eenmalige bijdrage aan het zijn en de opbouw van de Kerk, het betekent dus in de context van de Kerk een eenmalig charisma.²²⁰ De meeste verschillen tussen de charismata komen dan ook voort uit de verschillen die er tussen mensen in hun individualiteit zijn.

Kortom, volgens Rahner zijn er in de Kerk altijd directe inwerkingen en leidingen van de Geest geweest, en deze zullen er ook altijd blijven. De mens ontvangt van de Geest een gave die tegelijk een opgave is en die in nauw verband staat met zijn of haar uniciteit. Door de juiste mensen op het juiste moment te roepen leidt de Geest de Kerk naar de toekomst.

4.2 *Verhouding charisma en ambt*

Nu we gezien hebben wat Rahner onder charisma verstaat, vragen we naar de onderlinge verhouding van de wijzen waarop de Geest de Kerk leidt, dat wil zeggen naar de verhouding tussen charisma en ambt. Daarbij gaan we eerst in op de eenheid van charisma en ambt en vervolgens op hun onderscheid.

4.2.1 *Eenheid van charisma en ambt*

Bij de vraag naar de verhouding tussen charisma en ambt moet worden uitgegaan van de fundamentele eenheid van al de verschillende functies en gaven. Er mag bijvoorbeeld worden verondersteld dat de ambtsdrager zijn ambt in geloof heeft aangenomen en dat dus ook de ambtsdrager een charisma heeft. Tevens heeft de ambtsdrager een zekere mate van charisma nodig om zijn ambt uit te kunnen oefenen; bij elke volmacht moet de drager deze volmacht namelijk vrij kunnen gebruiken.²²¹

De ambtsdrager heeft een zekere mate van charisma nodig en heeft die ook, maar daarmee is de fundamentele eenheid van charisma en ambt nog niet volledig verwoord. Het ambt zelf is namelijk ook charisma.²²² Dit blijkt bijvoorbeeld uit het vol-

²¹⁹ *Erfahrung des Geistes*, p. 59.

²²⁰ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 77, 83, 84.

²²¹ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 85

²²² Rahner lijkt hier recht te doen aan de wijze waarop in 1 Kor. 12 en Eph. 4 over de verhouding tussen ambt en charisma wordt gesproken; het ambt wordt ook daar namelijk als een charisma gezien. Zie bijvoorbeeld H. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, Kok, Kampen, 1997vi, p.498, 499: "Veeleer mogen wij, ..., constateren, ... dat voor het rechte inzicht in de geestelijke toerusting van de gemeente het onderscheid tussen het charismatische en institutionele ons eerder op een dwaalspoor brengt dan dat het ons als richtlijn voor het vervolg zou kunnen dienen. Wil men de opsommingen in 1 Kor. 12 en Eph. 4 onder het gezichtspunt van ambt en charisma beschouwen, dan is slechts één conclusie mogelijk, nl. dat het ambt ook zelf een charisma is." Zie p. 489-499. Zie ook E.J. Beker, J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 4. Over de Heilige Geest en de Sacramenten*, Kok, Kampen, 1987, p. 66: "Weliswaar is het niet zo, dat de bijzondere, kerkelijke ambten in de structuur van het lichaam van Christus slechts een uitvinding zijn op grond van organisatorische behoeften,

gende: de hoogste instantie van de Kerk kan, wanneer deze zich beroept op zijn hoogste en bindende volmacht, niet tegengesproken worden met het argument dat deze zijn competentie heeft overschreden en dat daarom zijn uitspraak niet bindend is. Er is namelijk geen geïnstitutionaliseerde norm waarop men een mogelijke overschrijding kan baseren. Maar een dergelijk ambt moet dan wel charisma zijn, wil het niet in tirannie uitmonden. Het ambt zelf, en niet slechts de drager, is gekenmerkt door de Geest. Het ambt is dus niet een functie in de Kerk die staat of valt met het functioneren van de ambtsdrager; het ambt zelf en niet slechts de ambtsdrager heeft een bepaalde status.

Het ambt is dus charisma, maar om vruchtbaar te kunnen werken moet ook de ambtsdrager charisma hebben. Als de ambtsvolmacht en het persoonlijk charisma samenvallen, dan is de optimale toestand in de uitwisseling tussen ambt en pneuma gegeven.

De Kerk als instituut zal nooit Geestloos worden. Dat is de eschatologische belofte die zij heeft. Dat houdt dus in dat de Kerk nooit zonder charismata zal zijn, omdat bij de uitwerking van het ambt een zekere mate van charisma wordt verondersteld. En omgekeerd geldt dat een charisma nooit totaal onkerkelijk kan zijn. De genade heeft namelijk een incarnatorische structuur. Het ambt en het vrije charisma kunnen niet zonder elkaar bestaan.

De harmonie tussen de institutionele en charismatische structuur wordt gegarandeerd door de Heer van beide structuren en is daarmee ook charismatisch.²²³ Hij zorgt er uiteindelijk voor dat het charisma voor het ambt beschermd wordt. Steeds opnieuw zal de Geest inwerken via charismata van mensen. Omgekeerd blijft het nodig dat de ambtsdragers de geesten beproeven en dat zij bepalen of ze al dan niet aan de mensen ruimte geven.

4.2.2 Onderscheid tussen charisma en ambt

Er is dus een fundamentele eenheid tussen charisma en ambt. Hoe is hun onderscheid te begrijpen? We zagen reeds wat charismata zijn. Dat zijn inwerkingen van de Geest van God in de Kerk op de gelovigen, die door mensen niet af te dwingen en te bedwingen en door sacramenten noch door ambtelijke organen te bereiken zijn. Hoe ziet Rahner het ambt?

Rahner ziet *het ambt* primair als een voortdurende roeping tot een bepaalde functie in de Kerk van Christus. Deze roeping vindt plaats via handoplegging en gebed (epiklese) in een apostolische successie (de historische dimensie). De uitvoering van de functie is daarmee gebaseerd op de legitimiteit van de roeping. Het omgekeerde, namelijk dat de geldigheid van de roeping blijkt uit de feitelijke werkzaamheid van de functie, gaat niet op.²²⁴

Maar hiermee is het wezenlijke van het *kerkelijke* ambt nog niet geheel duidelijk, want ook het ambt in bijvoorbeeld een synagoge en het ambt in publieke functies zijn goddelijk geautoriseerde ambten.²²⁵ Daarom stelt Rahner dat het kerkelijke ambt moet

maar nooit mag over het hoofd gezien worden, dat de apostel Paulus de "ambten" bespreekt als charismata temidden van een pluriformiteit van genadegaven, waardoor de ongedeelde gemeente als subject leeft en werkt."

²²³ *Das Dynamische in der Kirche*, p. 46, 47.

²²⁴ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 85.

²²⁵ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 88. Zie Romeinen 13.

worden begrepen vanuit het wezen van de Kerk.²²⁶ Dat blijkt bijvoorbeeld als wordt gevraagd naar de reden van het bestaan van het leeraamt dat, onder voorwaarden, onfeilbaar is. De Kerk is de blijvende presentie van Christus, zowel als vrucht van het heil van Christus als ook als bemiddeling van dat heil, en wel in waarheid en liefde. Deze waarheid en liefde vormen het wezen van de goddelijke openbaring, en daarmee ook het wezen van de Kerk, die de openbaring die in Christus gegeven is, voortzet. Dus ook de waarheid geeft mede vorm aan het wezen van de Kerk. Vandaar dat aan de Kerk een leeraamt gegeven is, dat onder strikte voorwaarden onfeilbaar is.

Het kerkelijke ambt moet volgens Rahner dus begrepen worden vanuit het wezen van de Kerk. Omdat de Kerk een gemeenschap is, kent ze een ambt; omdat ze het heil van Christus present stelt, kent ze een ambt dat onder strikte voorwaarden onfeilbaar is. Als het ambt niet op deze manier begrepen wordt hebben we in de kerk slechts met vrije charismata te maken, die naderhand geïnstitutionaliseerd zouden kunnen worden.

Ook de vrije charismata (omdat ook ambtsvolmachten in de Kerk genadegaven van God zijn, voegt Rahner aan het woord charisma het woord 'vrij' toe) moeten vanuit het wezen van de Kerk begrepen worden. Het wezen van de Kerk wordt gevormd door waarheid en liefde. Maar de Kerk is niet de openbare presentie van het definitieve Rijk van God. Ze is een pelgrimerende kerk die historiciteit, ontwikkeling en pluraliteit kent. Ze bezit haar wezen, maar dan wel in *hoop* en *geloof* en niet in aanschouwen; in al de akten van de Kerk moeten zowel de eschatologische onfeilbaarheid als de pelgrimerende existentie van de Kerk zich uitwerken. Vandaar dat in de kerk een *rusteloosheid* van de genade openbaar wordt. En deze genade, die voor rusteloosheid in de Kerk zorgt, wordt in het uitdelen van de charismata werkzaam.²²⁷

Dus evenals het ambt kan ook het vrije charisma niet zonder het wezen van de Kerk, namelijk haar pelgrimerende existentie, begrepen worden: anders zou de onrust die haar wezenlijke kenmerk is, niet gegeven zijn.

De Geest leidt de Kerk dus zowel middellijk als onmiddellijk. Dat wil echter niet zeggen dat de charismata en het ambt los staan van elkaar. De Geest kan waaien, het kan in de Kerk bruisen, er kunnen bewegingen in de Kerk ontstaan die niet worden geïnitieerd door de kerkelijke hiërarchie, maar er is in de Kerk wel ambtelijke coördinatie en leiding nodig. Het ambt heeft als functie de charismata te coördineren, te herkennen, te stimuleren, te dulden en ook om een negatief oordeel uit te spreken over dat wat geen charisma is, maar wel pretendeert te zijn.²²⁸ Hoewel Rahner dus een fundamentele eenheid veronderstelt, stelt hij het ambt ook tegenover het vrije charisma.

Dat de vrije charismata enerzijds en het ambt anderzijds niet los staan van elkaar blijkt ook uit het feit dat de voltrekking van de Kerk wordt gedragen door zowel het ambt

²²⁶ *Vragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, bijvoorbeeld p. 28: "Der Kirche als ganze ist der eigentliche und ursprüngliche Träger aller Gewalten, die in ihr in den jeweiligen Trägern gegeben ist; sie ist mit ihrer ganzen Wirklichkeit an Geist und Glaube die Wirklichkeit, der Raum, in dem so etwas wie die Vollmachten ihrer Amtsträger überhaupt nur gegeben sein können."

²²⁷ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 90, vergelijk ook: *Schriften zur Theologie IX*, p. 428.

²²⁸ *Das Dynamische in der Kirche*, p. 52, 61, 70, *Schriften zur Theologie IX*, p. 421.

als de charismata. De toekenning van de genade in het sacrament wordt slechts werkzaam waar de niet-sacramentele genade de aanname van de sacramentele genade bewerkt; de onfeilbare leerbeslissingen worden pas heilzaam begrepen waar ze in de genade van het geloof en het geloofsbegrip begrepen worden. In al deze voltrekkingen wordt dus een genade verondersteld die niet ambtelijk is. Maar de voltrekking van de Kerk wordt door het ambt gedragen wanneer zij zich historisch present stelt als Christus' heil in de wereld.²²⁹

4.3 Verhouding charisma en transcendentale werking van de Geest in ieder mens

Na de analyse van de verhouding tussen charisma en ambt, blijft de vraag over naar de verhouding tussen de charismata en de genade (de Geest) die ieder mens aangeboden krijgt en welke de gerechtvaardigde aangenomen heeft. Hoe hangen de charismata en het Geestbezit van de mens samen en hoe zijn zij te onderscheiden?

Een charisma is de individuele roeping en de individuele gave, die voor ieder mens uniek is. Maar die roeping moet worden ontdekt. Een mens heeft vele mogelijkheden die zouden kunnen worden gerealiseerd en meerdere talenten die kunnen worden ontwikkeld. Hij moet keuzes maken. En als hij in zijn leven de juiste keuzes maakt, dan is er sprake van zijn charisma.²³⁰

Hoe is te bepalen dat de keuze de juiste is? Rahner denkt dat als volgt. Het gaat er volgens hem niet slechts om dat de keuze rationeel is (dat is zij vanzelfsprekend ook), en ook niet dat de keuze overeenkomstig de christelijke moraal is. De keuze is alleen dan de juiste wanneer de christen een synthese ervaart van de oorspronkelijke Geestervaring (de transcendentale ervaring van het subject in kennis en liefde; een ervaring die ook Godservaring en genade-ervaring is, omdat de dynamiek van de transcendentale ervaring wordt gedragen door de genade van God, de heilige Geest²³¹) en de wil tot een bepaald object (of handeling) in zijn alledaagse leven. Bij deze ervaring heeft de christen de wil van God met zijn leven gevonden. Het is een synthese tussen de Geestervaring en de plicht van alledag.²³² Bij het maken van concrete keuzes is een diepe rust te ervaren. Rahner sluit hierbij aan bij de spiritualiteit van Ignatius Loyola.²³³

²²⁹ *Selbstvollzug der Kirche*, p. 90.

²³⁰ *Erfahrung des Geistes*, p. 59, 60.

²³¹ *Erfahrung des Geistes*, p. 33.

²³² *Erfahrung des Geistes*, p. 60, 61: "Aber vom Ganzen des bisher Gesagten her kann vielleicht ganz kurz doch etwas sehr Grundlegendes dazu gesagt werden, das noch einmal die letzte Geisterfahrung und diese immer neu vom Leben verlangten, letztlich "charismatischen" Einzelentscheidungen miteinander verbindet: Wo solche Wahl eines Einzelgegenstandes durch die Freiheit im Alltag nicht bloß (das ist die selbstverständliche Voraussetzung) rational und nach den Prinzipien einer christlichen Moral berechtigt ist, sondern auch eine letzte Offenheit auf die eigentliche Geistererfahrung in unbegrenzter Freiheit nicht verstellt und nicht verdunkelt, wo ein Christ eine letzte, nicht willkürlich herstellbare, rational nicht auflösbare, aber faktisch gegebene Synthese von ursprünglicher Geisterfahrung und dem Willen zu einem bestimmten Einzelobjekt seiner Alltagsfreiheit als gegeben erfährt, da hat er den Willen Gottes gefunden, da handelt er nicht nur vernünftig und sittlich, sondern auch charismatisch."

²³³ Zie bijvoorbeeld slechts de titel van paragraaf 3d uit deel III van: K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, p. 7. Deel III heeft als titel: Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola. Paragraaf 3 heeft als titel: Die Logik der Erkenntnis des (religiös bedeutsamen) Existentiellen bei Ignatius. Paragraaf 3d: Die gnadenhafte Transzendenzerfahrung als Kriterium für die Erkenntnis des Individualwillens Gottes.

Kortom, het charisma sluit aan bij de transcendentale ervaring. Wanneer de synthese ervaren wordt tussen wat men concreet doet enerzijds en hoe men zichzelf ten diepste ervaart anderzijds, dan is het charisma en daarmee de wil van God op dat moment gevonden.

Hieruit volgt voor onze probleemstelling omtrent de verhouding tussen de werking van de Geest in de schepping en de werking van de Geest na Pinksteren in elk geval, dat beide werkingen in de antropologie nauw op elkaar aansluiten, zo nauw dat er zelfs sprake van een synthese kan zijn. De werking na Pinksteren sluit aan op de werking in de schepping. Of beter gezegd: de werking op het categoriale niveau sluit aan op de werking op het transcendentale niveau.

4.4 Enige observaties naar aanleiding van het bovenstaande²³⁴

Vanuit bovenstaande analyse zullen we ingaan op twee vragen die gesteld worden als wordt nagedacht over de charismata in de Kerk. Ten eerste de vraag of elk kerklid een charisma heeft, ten tweede of de charismata als natuurlijk dan wel als bovennatuurlijk moeten worden beschouwd.

Rahner beantwoordt de vraag of ieder kerklid een charisma heeft bevestigend. Hoewel daar bijbels-theologisch het nodige over valt te zeggen (Berkhof vindt het bijvoorbeeld juist een voor de ecclesiologie waardevolle gedachte dat er ook leden zijn die geen charisma hebben. Zij dienen de anderen door hen de kans te bieden om hun dienstbetoon te oefenen. En zijn er ook feitelijk niet vele leden die slechts gediend worden?²³⁵ Daarbij kan echter wel de vraag worden gesteld of er geen charisma van het ontvangen kan zijn.), volgt naar onze mening deze visie rechtstreeks uit Rahners definitie van charisma en uit zijn visie op de mens die sowieso de genade op transcendentaal niveau aangeboden krijgt. Het wezen van de mens, en dus ook de gaven, de geschapen talenten en de persoonlijke roeping, worden mede bepaald door het aanbod van genade. In de context van de Kerk is zo'n mede-door-de-Geest-gevormde-gave een charisma (een genadegave aan de Kerk).

Vanuit de theologie van Rahner is de vraag of de charismata natuurlijk dan wel bovennatuurlijk zijn, moeilijk te beantwoorden. Alle gaven en talenten hebben bij hem namelijk een bovennatuurlijke component, omdat de mens wezenlijk bepaald is door het aanbod van de bovennatuurlijke genade. Een charisma is volgens Rahner wel een nieuwe impuls van de Geest; deze nieuwe impuls betekent voor de mens een gave en een opgave tot opbouw van de Kerk, die nauw aansluit bij wie deze mens wezenlijk is. Een charisma is dus wel bovennatuurlijk, maar niet in die zin dat de mens door een werking van de Geest plotseling een nieuw talent krijgt. De mens kan wel door de Geest geënthousiasmeerd en aangestoken worden, maar de uitingen daarvan gaan niet in tegen het wezen van deze individuele mens. Een charisma is bovennatuurlijk; dat is echter niet gelijk aan miraculeus (hoewel het mirakel wel kan; men spreekt dan over *praeter naturam*), maar betekent: opgenomen in de genade.

²³⁴ Zie voor de waardering van het spreken van Rahner en Barth over de charismata: hfd. 4, par. 6 (in het bijzonder 6.2.1).

²³⁵ H. Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 395.

In hoofdstuk 1 is aangegeven dat onder meer voor Rahner als te bestuderen theoloog is gekozen, omdat hij in de triniteitsleer uitgaat van een *monopersonal trinitarianism*. In deze paragraaf willen we onderzoeken in hoeverre zijn pneumatologie is geworteld in zijn triniteitsleer.

5.1 De achtergrond van Rahners triniteitsleer

Rahner zet in zijn beroemde opstel '*Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*'²³⁶ in bij de constatering dat de triniteitsleer zowel in de theologie als in het geloofsleven een geïsoleerde positie inneemt. Ondanks het feit dat men God als drie-enige belijdt, is de christen in Rahners ogen feitelijk 'slechts' monotheïst; dat God Drie-enig is, speelt in de religieuze literatuur en in het leven van de christen geen rol. En al staat de incarnatie in de theologie centraal, dan nog is daarmee niet gegeven dat dus ook de triniteit op de achtergrond aanwezig is. Want bij de incarnatie valt het accent op het feit dat *God* en niet dat de *Logos* mens geworden is.²³⁷

Rahner wil de triniteitsleer uit het isolement halen. Naar zijn opvatting staat de triniteit namelijk niet los van onze werkelijkheid en van onze religieuze ervaringen en van ons heil; ze is niet een geheimenis waarmee wij in ons leven niet van doen hebben. Integendeel: onze begenadiging en onze heerlijkheid kan zonder triniteit niet volledig ontsloten worden. Deze existentiële interesse in het heil vormt het startpunt voor de leer van triniteit.²³⁸

Om te kunnen begrijpen hoe Rahner de triniteitsleer uit het isolement wil halen, is het uiteraard nodig om te weten wat hij als oorzaken van dit isolement ziet. De eerste oorzaak is naar de mening van Rahner te vinden in het onderscheid dat de westerse handboekentheologie in de Godsleer maakte tussen *De Deo uno* en *De Deo trino*. Men dacht daarbij eerst na over het wezen van God – en dat ging in de augustijnse theologie gepaard met speculaties over het kennen en willen van God, de basis voor de beide goddelijke processies – en pas daarna over God als drie-enige, zonder de relatie tussen die twee in het oog te houden.²³⁹ De tweede oorzaak is volgens Rahner gelegen in het augustijnse uitgangspunt, dat de werken van God naar buiten toe ongedeeld zijn (*omnia opera ad extra indivisa sunt*), en dat ieder van de goddelijke personen mens had kunnen worden. De menswording van de Logos vertelt volgens deze opvatting niets over het Zijn van juist deze persoon van de triniteit. Maar volgens Rahner wordt de leer van de incarnatie tot mythologie als hetgene dat verschijnt niet iets zegt over de verschijnende zelf.²⁴⁰

²³⁶ K. Rahner, 'Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte', in *Mysterium Salutis II*, 1967, p. 317-399 (vanaf nu weergegeven met: MySal).

²³⁷ MySal, p. 319, 320.

²³⁸ MySal, p. 340.

²³⁹ MySal, p. 323-327. Tegen deze historische schets valt het nodige in te brengen. Zie bijvoorbeeld J.B.M. Wissink, *Thomas van Aquino*, p. 110.

²⁴⁰ Bijvoorbeeld MySal, p. 376 "Denn eine solche Hypothese (dat God ook engel had kunnen worden, AG) macht..., die Inkarnation zu einem unglaublichen Mythologem, läßt Gott selbst gar nicht im Fleisch erscheinen, weil, was erscheint, dann gar nichts mehr vom Erscheinenden selbst aussagt."

Deze beide oorzaken resulteerden volgens Rahner in een door de westerse traditie sterk benadrukt onderscheid tussen de immanente triniteit en de economische triniteit. De leer over de immanente triniteit handelde over de innerlijke processies binnen God, de leer over de economische triniteit over Gods drievoudig werken in de heilsgeschiedenis, maar naar hun onderlinge verhouding werd in deze traditie niet gevraagd. Om de triniteitsleer uit het isolement te halen steekt Rahner in bij de onderlinge verhouding tussen de immanente en economische triniteit. Tevens wil Rahner in de triniteitsleer het centrale punt van zijn genadeleer verankeren, namelijk dat genade primair moet worden verstaan als de zelfmededeling van God. God biedt *Zichzelf* aan ieder mens aan.²⁴¹

5.2 Rahners grondaxioma: de economische triniteit is de immanente triniteit en omgekeerd

De wijze waarop Rahner de verhouding tussen de immanente en economische triniteit denkt, wordt uitgedrukt in zijn grondaxioma: de economische triniteit is de immanente triniteit en omgekeerd.²⁴² Wat wil Rahner met dit axioma zeggen? Vooral dat God *Zichzelf* in Christus en de Geest mededeelt aan de mens; het heil van de mens is God Zelf. God verhoudt zich tot de mens op drievoudige wijze, en deze drievoudige wijze is niet slechts analoog aan de immanente triniteit; die drievoudige wijze *is* de immanente triniteit zelf. God de Vader verhoudt zich tot ons als Vader, als de Soevereine; God de Zoon (de Logos) als Zoon, als zich uitsprekende waarheid; en de God de Geest als Geest, die de aanname van de goddelijke zelfmededeling bewerkstelligt. De drievoudigheid van de verhouding van God tot ons, waarvan de Schrift getuigt, is de werkelijkheid van God zoals deze in *Zichzelf* is. Het meegedeelde is de drievoudige God. De economische triniteit, de drievoudige wijze waarop de mens God ontmoet, is zoals God is; de economische triniteit is de immanente triniteit.

Omgekeerd geldt dat de immanente triniteit de economische triniteit is: zoals Hij is, komt Hij ons tegemoet. De goddelijke mededeling aan de mens kan slechts op de wijze van de twee binnengoddelijke mededelingen van de Vader aan de Zoon en Geest geschieden, ‘omdat een andere mededeling niet dat mededelen kan wat hier wordt medegedeeld, namelijk de goddelijke personen, omdat deze personen niet van hun eigen mededelingswijze te onderscheiden zijn.’²⁴³

5.3 De immanente triniteit als mogelijkheidsvoorwaarde voor de economische triniteit

Om het bovenstaande axioma van Rahner goed te begrijpen, moet worden onderkend dat dit axioma niet wil zeggen dat er geen onderscheid bestaat tussen de immanente en de economische triniteit. Want Rahner stelt in bovengenoemd artikel weliswaar dat

²⁴¹ Ables stelt dat Rahners leer van de triniteit onder meer is gebaseerd op pneumatologische thema's, zoals de gave van de Geest en de ongeschapen genade. T. Ables, 'The Grammar of Pneumatology in Barth and Rahner: A Reconsideration', in: *International Journal of Systematic Theology* 11, 2 (2009), p. 208-224.

²⁴² *MySal*, p. 328.

²⁴³ *MySal*, p. 337, 338: "Denn eben das Mitgeteilte ist gerade der dreifaltige persönliche Gott, und ebenso kan die Mitteilung, wenn sie frei geschieht, nur in der innergöttlichen Weise der zwei Mitteilungen des göttlichen Wesens vom Vater an den Sohn und Geist geschehen, weil eine andere Mitteilung gar nicht das mitteilen könnte, was hier mitgeteilt wird, die göttlichen Personen, da diese gar nichts von ihrer eigenen Mitteilungsweise Verschiedenes sind."

de immanente triniteit de economische is, maar ook dat ‘de immanente triniteit de noodzakelijke voorwaarde van de mogelijkheid der vrije zelfmededeling van God’ is.²⁴⁴ In God Zelf existeert het onderscheid tussen Vader, Logos en Geest, en daardoor is Hij degene die zich in vrijheid ‘naar buiten’ mededelen kan. Of om het in de woorden van de christologie te zeggen:²⁴⁵ Omdat God Zich binnen-goddelijk ‘uitdrukken moet’, kan Hij Zich naar buiten toe uitspreken. Doordat God de Vader werkelijk een Logos bezit, bezit Hij de mogelijkheid Zichzelf aan ons toe te zeggen.

Kortom, het axioma moet niet zo gelezen worden, alsof volgens Rahner de immanente en de economische triniteit volstrekt identiek zijn.²⁴⁶ De vrijheid van God wordt gewaarborgd; tussen de immanente processies en de mededeling naar de mens zit een beslissing van God om Zich daadwerkelijk mede te delen aan de niet-goddelijke schepping. De immanente triniteit is de mogelijkheidsvoorwaarde voor de mededeling naar buiten toe. Waarschijnlijk om de misverstanden die het axioma zou kunnen oproepen te vermijden, zegt Rahner in *Grundkurs* enkel nog dat ‘de ‘economische’, heilshistorische triniteit de immanente’ is²⁴⁷; het ‘en omgekeerd’ zoals dat nog bij het oorspronkelijke axioma stond, laat hij dan achterwege.

5.3.1 De term hypostase wordt niet op univoke wijze gebruikt

Uit de formulering van het axioma valt een tweetal belangrijke punten op te maken. Het eerste is dat Rahner het begrip ‘hypostase’ in God niet univook gebruikt.²⁴⁸ De incarnatie vertelt ons iets over de immanente triniteit en wel over de tweede hypostase in God, over de Logos. Slechts de Logos kan mens worden; de menswording toont ons iets over de wijze waarop de Logos de goddelijke natuur bezit. Schoonenberg maakt, om Rahners standpunt uit te leggen en te verdedigen tegen de kritiek dat elk van de drie *personen* de gehele goddelijke natuur bezit en dat dus het persoonsbegrip univook zou moeten worden gebruikt,²⁴⁹ onderscheid tussen een *logisch* persoonsbegrip en een *ontologisch* persoonsbegrip.²⁵⁰ Het logisch persoonsbegrip gaat uit van het feit dat goddelijk persoon wil zeggen: in bezit zijn van de ene goddelijke natuur. De ene goddelijk natuur komt de drie *personen* geheel toe en daarom is persoon-zijn een univook begrip (het wil zeggen: drager van de goddelijke natuur zijn). Naast dit logisch persoonsbegrip is er echter ook een ontologisch persoonsbegrip. Persoon-zijn is volgens dit begrip een vorm van zijn, die zich op analoge wijze verwerkelijkt. Elk van de drie *personen* bezit de goddelijke natuur op eigen wijze. De Zoon bezit de gehele goddelijke natuur, zoals ook de Vader en de Geest dat doen, maar dan wel op de wijze

²⁴⁴ *MySal*, p. 384.

²⁴⁵ Zie par. 3.2.2.1 van het huidige hoofdstuk.

²⁴⁶ Zie ook W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, p. 336: “Das ‘ist’ in diesem Axiom darf nicht im Sinn einer Identität, sondern muß vielmehr im Sinn eines unableitbaren, freien, gnädigen, geschichtlichen Daseins der immanenten Trinität in der ökonomischen verstanden werden.” Vergelijk ook P. Schoonenberg, ‘Zur Trinitätslehre Karl Rahners’, in: E. Klinger en K. Wittstadt (eds), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, p. 474. (Hierna aangeven met: P. Schoonenberg, *Glaube im Prozess*). Dit in tegenstelling tot in elk geval de suggestie van N. den Bok, *Communicating the Most High*, p. 24: “However, if the immanent trinity is identified with the economic trinity, the distinction between this possibility and its actuality collapses.”

²⁴⁷ *Grundkurs des Glaubens*, p. 141.

²⁴⁸ *MySal*, p. 333.

²⁴⁹ Dit is het standpunt van F.X. Bantle, *Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners*, zoals weergegeven door P. Schoonenberg, *Glaube im Prozess*, p. 480 en N. den Bok, *Communicating the Most High*, p. 24, n. 32.

²⁵⁰ Zie voor dit onderscheid en de uitwerking: P. Schoonenberg, *Glaube im Prozess*, p. 480, 481.

van de Zoon, zoals de Vader de goddelijke natuur bezit op de wijze van de Vader, en de Geest dat doet op de wijze van de Geest. Elk van de drie personen is met deze goddelijke natuur identiek. De Vader is de goddelijke natuur als Sprekend, Verwekkend, als persoon die de Zoon en de Geest het persoon-zijn geeft; de Geest is diezelfde natuur als Geademd, als het persoon-zijn van de Vader ontvangend. Tot zover *Schoonenberg*, wiens uitleg en verdediging wij als afdoende beschouwen.

Het tweede punt dat uit het axioma valt op te maken, is dat Rahner sommige van de werken van de goddelijke *personen* naar buiten toe als niet-geapproprieerd beschouwd, als 'eigen'. Immers, de incarnatie wordt niet slechts aan de Logos toegeschreven, de Logos is ook werkelijk de enige goddelijke *persoon* die zich kan incarneren. Iets dergelijks geldt ook voor de inwoning van de Geest, ook de inwoning van de Geest zegt specifiek iets over de Geest. Maar voordat we analyseren hoe Rahner dat laatste, de inwoning van de Geest denkt, zal eerst de rol van de Geest in de economische triniteit in bredere zin worden onderzocht.

5.4 De Geest in de economische triniteit

Rahner begrijpt de zelfmededeling van God door de Zoon en door de Geest als twee op elkaar betrokken momenten van de ene goddelijke zelfmededeling. De Geestzending en de incarnatie zijn niet slechts feitelijk in de heilsgeschiedenis met elkaar verbonden, alsof er ook een incarnatie zonder zending van de Geest had kunnen zijn; zij kunnen niet zonder elkaar. Rahner verdedigt het standpunt dat de menswording van de Logos en de heiligmaking van de Geest vrij zijn, omdat de zelfmededeling vrij is. Maar de zelfmededeling kan niet anders plaatsvinden dan door zowel de menswording van de Logos als de heiligmaking door de Geest.²⁵¹

Hoe verduidelijkt Rahner de innerlijke band tussen de incarnatie en de uitzending van de Geest?²⁵² Uit het wezen van de goddelijke zelfmededeling volgt, dat de adressant van deze mededeling een menselijk-persoonlijk subject is. Want wil God uit Zichzelf treden, dan moet Hij de mens scheppen. De zelfmededeling van een persoonlijke God veronderstelt dus een menselijke ontvanger.

De situatie van de mens kan worden beschreven aan de hand van een viertal paren van karakteristieken: herkomst-toekomst; geschiedenis-transcendentie; aanbod-aanname; kennis-liefde. Wil de zelfmededeling van God werkelijk bij de mens aankomen, dan zal deze werkelijk op de situatie van de mens in moeten gaan. Vandaar dat Rahner de zelfcommunicatie van God in Christus en de Geest beschrijft naar de onderlinge orde van deze paren van karakteristieken. De zelfcommunicatie van God in Christus wordt door Rahner gekarakteriseerd als: herkomst-geschiedenis-aanbod-kennis; dus steeds het eerste deel van de vier genoemde paren. Hierbij kunnen herkomst-geschiedenis-aanbod-kennis weer als een eenheid worden gezien. Het aanbod van de goddelijke zelfmededeling is de herkomst van de wereld en van de geschiedenis; het aanbod is het grondplan waarnaar de wereld ontworpen is. Dit aanbod is een aanbod aan historische mensen, dus ook het aanbod is op historische wijze present. En kennis/waarheid is gedane waarheid, waarheid die in de geschiedenis gestalte krijgt. Het historische goddelijke aanbod krijgt dan ook gestalte door gedane Waarheid.

²⁵¹ *MySal*, p. 373.

²⁵² Zie voor het volgende *MySal*, p. 375-381.

De zelfcommunicatie van God in de Geest wordt door Rahner gekarakteriseerd als: toekomst-transcendentie-aanname-liefde; dus steeds het tweede deel van de vier genoemde paren. En ook voor deze karakteristieken geldt dat ze als eenheid kunnen worden gezien. Gods wezen is de toekomst voor de mens, zijn voltooiing, een toekomst die in de Geest present wordt. En daar waar God Zichzelf present stelt, ontstaat transcendentie, die zowel openheid voor de toekomst als ook mogelijkheid van de aanname van de toekomst is. Bovendien, als God de zelfmededeling en daarmee dus ook de aanname van deze mededeling absoluut wil, dan zal ook de aanname door God Zelf gedragen moeten zijn. En de zelfmededeling die Zichzelf absoluut wil en ook de aanname-mogelijkheid en de aanname schept is juist hetgene dat liefde betekent, 'het specifiek goddelijke (want haar aanname Zelf scheppende) 'geval' van liefde'.²⁵³

De zelfmededeling van God is een mededeling in Waarheid en Liefde. Als Waarheid geschiedt deze mededeling in de geschiedenis, als Liefde betekent deze mededeling de opening van deze geschiedenis richting de absolute toekomst. Beide modaliteiten van de goddelijke zelfmededeling zijn niet tot elkaar te herleiden, maar veronderstellen elkaar wederzijds. De goddelijke, historische waarheid is slechts verstaanbaar tegen de horizon van openheid voor de absolute toekomst; de absolute toekomst is pas als liefde te begrijpen, wanneer deze toekomst in de geschiedenis al zichtbaar wordt.²⁵⁴

Kortom, volgens Rahner geschiedt de goddelijke zelfmededeling aan de mens in de geschiedenis (de Waarheid, de Logos) en in de geest (de Liefde, de Geest), wat overigens niet wil zeggen dat de Geest ook niet in de geschiedenis actief is (men denke aan de werkzaamheid van de Geest in de Kerk). De uitzending van de Geest wordt gekarakteriseerd door goddelijke liefde. En deze liefde is goddelijk, omdat zij haar eigen aanname bewerkt. In de zelfmededeling van de Geest bewerkt God in de ontvangende mens de aanname van Zijn mededeling, zodanig dat de mededeling niet tot het schepselfmatige niveau wordt verlaagd.²⁵⁵

De goddelijke zelfmedelingen aan de mens geschiedt in de twee modaliteiten van Woord en Geest, die in overeenstemming zijn met het proprium van elk der personen.²⁵⁶

5.4.1 De Geest in de mens: een niet-geapproprieerde betrekking

Het in paragraaf 5.2 geformuleerde grondaxioma van Rahner impliceert dat hij de betrekkingen van de goddelijke *personen* tot de gerechtvaardigden niet 'slechts'²⁵⁷ als

²⁵³ *MySal*, p. 381: "Jedoch: die Selbstmitteilung, die sich absolut will und ihre Annahmemöglichkeit und Annahme schafft, ist das, was Liebe meint, der spezifisch göttliche (weil ihre Annahme selbst schaffende) "Fall" der Liebe als frei angebotener und frei angenommener Selbstmitteilung der "Person"."

²⁵⁴ Vergelijk hierbij de functie van de Kerk als sacrament voor de wereld, en de verhouding tussen de transcendentale openbaring en de categoriale openbaring. Beide veronderstellen elkaar wederzijds.

²⁵⁵ *MySal* p. 339.

²⁵⁶ Zie voor een waardering van de immanente triniteit van Rahner (en die van Barth): Hfd. 4, par. 7.2.

²⁵⁷ Zie bijvoorbeeld: *Schriften zur Theologie I*, p. 374: "Daher kann durchaus von den positiven Glaubensquellen her angenommen werden, daß die Zueignung bestimmter Beziehungen des Begnadeten zu den drei göttlichen Personen nicht bloße Appropriation ist, sondern ein je eigentümliches Verhältnis auszusagen will." Volgens Marshall – zo vermeldten we reeds in paragraaf 2.2.3.4 – verduistert Rahner door te spreken over *slechts* geapproprierd, de traditionele betekenis van de leer der appropriaties (zie de volgende noot voor de definitie), wat voor Marshall de vruchtbaarheid van het axioma van Rahner discutabel maakt. Zie: B. Marshall, *Trinity and Truth*, p. 255, n. 23 en p. 263, 264.

appropriaties²⁵⁸ ziet – wat overeenkomt met het gestelde in paragraaf 2.2.3.4, namelijk dat de begenadiging het eigen werk van de Geest is. We werken dat in deze paragraaf verder uit. Ieder van de drie goddelijke *personen* deelt zich werkelijk op zijn persoonlijke manier aan de mens mee, in vrije genade. Deze persoonlijke wijzen van zelfmededeling zijn gebaseerd op de onderlinge goddelijke relaties. De incarnatie moet niet slechts worden ‘toegeschreven’ aan de Logos; het is het Zoonschap van de Logos dat maakt dat de Logos en niet de Vader of de Geest mens wordt. De menselijke natuur van Christus is de werkelijke verschijning van de Logos.

Wat betekent dit voor de werking van de Geest? De Geest bewerkstelligt de aanname van de zelfmededeling, zo zagen we in de vorige paragraaf (zie paragraaf 5.3). Dat is het eigen werk van de Geest, in overeenstemming met wie de Geest is. De Geest woont in bij de mensen en maakt dat wij naar Hem gaan verlangen; de ongeschapen genade heeft de logische prioriteit boven de geschapen genade (zie paragraaf 2.2.6). De vraag is nu of moet worden gezegd, dat alleen de Geest ‘inwoont’ in de mens en de Vader en de Logos dus niet, of dat de Geest en de Vader en de Logos alledrie ‘inwonen’, maar dan wel op onderscheiden wijzen. De Geest zou dan op zijn eigen wijze inwonen, zoals ook de Vader en de Logos. Er valt ten aanzien van dit punt een verschuiving in het denken van Rahner te constateren.²⁵⁹

In het artikel ‘*Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschafften Gnade*’²⁶⁰ (eerste publicatie in 1939²⁶¹) verbindt hij het thema van de inwoning met de kenleer en de visio beatifica. In de visio wordt alleen Diegene gekend, die Zichzelf via quasi-formele causaliteit aan de geschapen geest mededeelt; een regel die ook geldt voor de drie goddelijke *personen*. Of de *personen* worden niet naar hun aard onmiddellijk waargenomen, dan wel ze hebben allen op onderscheiden wijze een quasi-formele causaliteit op de geschapen geest.²⁶² Rahner kiest in het genoemde artikel kennelijk voor de laatste optie. Want hoewel hij stelt dat de betrekking van de drie goddelijke *personen* tot de begenadigde mens niet slechts geappropriëerd is (niet de drie-ene God in zijn totaliteit, maar de Vader in de triniteit is naar de Schrift onze Vader, en Geest woont op eigen wijze in ons²⁶³), kiest hij toch niet voor de optie dat alleen de Geest bij ons inwoont. Integendeel, want bij de zin ‘*Der Geist wohnt in eigentümlicher Weise uns ein*’, staat als noot dat ‘ieder goddelijk persoon bij ons inwoont, op zijn eigen wijze. En omdat de inwoning van de Geest (als heiligende, drijvende enz. macht) juist overeenkomt met de persoonlijke aard van de Geest en met zijn uitgang

²⁵⁸ We herhalen de – in paragraaf 2.2.3.4 reeds gegeven – definitie van appropriaties (Appropriationen): “Die Zueignung von Eigenschaften oder Tätigkeiten, die allen drei Personen aufgrund ihres Wesens gemeinsam zukommen, die aber einer einzelnen Person zugesprochen werden, weil sie in einer gewissen Verwandtschaft mit den jeweiligen Proprietäten (Eigentümlichkeiten, W. Kasper, p. 343) stehen.” W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, p. 344.

²⁵⁹ Zie F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?* p. 438, 439, B. A. Finan, *The Mission of the Holy Spirit in the Theology of Karl Rahner*, p. 133-140, N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, p. 146.

²⁶⁰ *Schriften zur Theologie I*, p. 347-375.

²⁶¹ *Schriften zur Theologie I*, p. 7.

²⁶² *Schriften zur Theologie I*, p. 373: “M.a.W.: sie (de goddelijke personen, A.G.) sind entweder in der Visio beatifica als solche nicht unmittelbar geschaut, oder sie haben in logischer Priorität zur Visio als Bewußtsein als göttliche, untereinander verschiedene Personen je ihre ihnen eigentümliche quasi-formelle Kausalität auf den Geschaffenen Geist, die es diesem möglich macht, diese göttlichen Personen ‘bewußt’, und zwar unmittelbar zu haben.”

²⁶³ *Schriften zur Theologie I*, p. 374.

uit de Vader en de Zoon, kan worden gezegd dat alleen de Geest *op deze wijze* inwoont.²⁶⁴ Ook in het artikel ‘*Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie*’²⁶⁵ (eerste publicatie in 1959²⁶⁶) stelt Rahner dat alle goddelijke personen op hun eigen wijze inwonen.

Er vindt in bovengenoemde artikelen dus een directe verbinding met ieder van de drie *personen* plaats. Een belangrijk argument hiervoor is de kenleer in relatie met de visio. Want slechts via een afzonderlijke betrekking op de menselijke geest kunnen de *personen* naar hun eigen aard waargenomen worden.

Toch is hiermee niet alles gezegd. In andere, vooral latere, werken ziet Rahner de inwoning anders. De niet-geapproprieerde betrekking van de Vader en de Zoon tot ons geschiedt in deze visie ‘slechts’ door de bemiddeling van de Geest, zodat de mens met de Geest direct verenigd wordt, maar met de andere twee indirect.²⁶⁷

In ‘*der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*’ (uitgegeven in 1967) lijkt Rahner in eerste instantie te verdedigen dat elk van de drie goddelijke *personen* op eigen wijze inwonen, wanneer hij het volgende schrijft: ‘elk van de drie goddelijke personen deelt zich op zijn eigen wijze en in hun onderlinge verscheidenheid in vrije genade aan de mens mee, en deze trinitarische mededeling is de ontologische grond van het genadeleven in de mens en van de onmiddellijke schouwing van de goddelijke personen in de voleinding’. Hij voegt daar vervolgens nog aan toe dat de ‘inwoning Gods’ primair als een mededeling van de goddelijke *personen* begrepen moet worden.²⁶⁸

Echter, later scherpt hij deze uitspraak aan. Dan stelt hij dat er niet moet worden gesproken over drie zelfmedelingen, maar over de ene zelfmededeling van de ene God op drievoudige, relatieve wijzen, waarin de Vader Zich onze Vader toont door Zich uit te spreken en *zo* de Zoon als Zijn eigen zelfuitspraak mee te delen, en de Vader en de Zoon Zich als de heilige Geest mededelen aan de mens.²⁶⁹ De Vader woont dus niet bij ons in, maar komt tot ons door de Zoon in de Geest. Rahner stelt later in het bovengenoemde artikel dan ook dat de zelfmededeling van de Vader ‘slechts zelfmededeling van de Vader door de Zoon in de Heilige Geest kan zijn.’ Dit

²⁶⁴ *Schriften zur Theologie I*, p. 374, n. 2: “Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nur der Geist in uns Wohnung nimmt. Aber jede Person teilt sich mit und wohnt in uns in der ihr eigentümlichen Weise. Und weil die dem Heilige Geist in der Schrift zugeschriebene Einwohnung (als heiligende, konsekrierende, treibende usw. Macht) gerade der personalen Eigenart des Geistes und seines Ausgangs aus Vater und Sohn entspricht, kann durchaus gesagt werden, daß in *dieser* Weise nur der Geist dem Menschen einwohnt.”

²⁶⁵ *Schriften zur Theologie IV*, p. 51-99.

²⁶⁶ *Schriften zur Theologie IV*, p. 8.

²⁶⁷ N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, p. 146.

²⁶⁸ *MySal*, p. 337: “Jede der drei göttlichen Personen teilt sich als je sie selber in ihrer personalen Eigenart und Verschiedenheit dem Menschen in freier Gnade mit, und diese trinitarische Mitteilung (die ‘Einwohnung’ Gottes, die ‘ungeschaffene Gnade’ nicht nur als Mitteilung der göttlichen ‘Natur’, sondern, ... primär als Mitteilung der ‘Personen’ verstanden) ist der realontologische Grund des Gnadenlebens im Menschen und (...) der unmittelbaren Schau der göttlichen Personen in der Vollendung.”

²⁶⁹ *MySal*, p. 337: “Diese drei Selbstmitteilungen sind die Selbstmitteilung des einen Gottes in der dreifach relativen Weise, in der Gott subsistiert. Der Vater gibt sich also auch uns als *Vater*, das heißt gerade dadurch, daß und indem er, weil selbst (essential) bei *sich* selbst, sich aussagt und *so* den Sohn mitteilt als seine eigene, personhafte Selbsterschließung, und dadurch und indem der Vater und der Sohn (von Vater empfangend), ... als Heiligen Geist sich mitteilen.”

omdat vaderschap vanuit het wezen der triniteit enkel en alleen ‘relatie tot de Zoon en de Geest betekent.’²⁷⁰

Ook in *Grundkurs des Glaubens* (uitgegeven in 1976) lijkt Rahner dit standpunt te verdedigen. Daar legt hij de goddelijke zelfmededeling als volgt uit: ‘Wanneer het vergoddelijkende heil in het midden van de menselijke existentie aankomt, spreken we over de heilige Geest. Wanneer dit heil in een historische gestalte in de concrete geschiedenis aanwezig is, spreken we over de Logos. In zoverre God ‘die als Geest en Logos zo bij ons aankomt’ het heilige Geheim en de oorsprong van Zijn aankomen in Zoon en Geest is, noemen we Hem Vader.’²⁷¹ Hier zegt Rahner dat God als Geest ‘inwoont’, beter gezegd: dat als God ‘inwoont’ dit de heilige Geest is. De Vader is de grond en de oorsprong van het goddelijke komen in de Zoon en de Geest. Ook elders in de *Grundkurs des Glaubens* zijn soortgelijke gedachten te vinden. Zo stelt Rahner dat de mens wordt voorbereid op de zalige schouwing Gods ‘doordat de mens de Geest gegeven is, de Geest die de diepten van God onderzoekt’. De heilige Geest maakt de onmiddellijkheid tot God als mysterie mogelijk, en bereidt deze ook voor.²⁷² Hier is dus geen sprake van een ‘inwoning van de Vader’, naast de ‘inwoning’ van de Geest. De Geest die de diepten van God onderzoekt, maakt een schouwing van God als mysterie en geheimenis mogelijk.

Maar laat zich dit standpunt – namelijk dat de niet-geapproprieerde betrekking van de Vader en de Zoon tot ons geschiedt door de bemiddeling van de Geest – verenigen met het argument dat de visio en de schouwing van de drie *personen* drie onmiddellijke betrekkingen met de menselijke geest via quasi-formele causaliteit impliceren? Dat was immers het belangrijkste argument voor Rahner om in zijn vroegere werken drie afzonderlijke, onmiddellijke betrekkingen met de menselijke geest te veronderstellen. Een argument dat was gebaseerd op zijn kenleer: Alleen dat wordt in de visio onmiddellijk gekend wat zich zelf in quasi-formele causaliteit ‘nach Art einer ‘species impressa’²⁷³ aan de kennende geest mededeelt. Dit zou dus ook voor de goddelijke *personen* gelden.

Deze zin brengt ons weer bij de kenleer van Rahner, toegepast op de zalige schouwing Gods.²⁷⁴ We zagen daar dat God naar Zijn wezen pas gekend kan worden als Hij Zelf de plaats van het geschapen kenbeeld van de eindige geest inneemt. Immers, een geschapen kenbeeld kan het oneindige zijn van God niet openbaren, want een eindig species kan nooit oneindig worden. Dus God moet Zelf de plaats van het kenbeeld innemen. Zoals via een kenbeeld het kennend subject het gekende object naar zijn

²⁷⁰ *MySal*, p. 356, n. 10: “Sondern auch die Selbstoffenbarung des Vater als *solchen* ... kann immer nur Selbstmitteilung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist sein ... Denn eben die *reale* Selbstmitteilung des Vaters ... ist vom Wesen der Trinität her notwendig die Mitteilung des Sohnes im Geist, wenn die ‘Väterlichkeit’ bloße ‘Relation’ zum Sohn und Geist bedeutet.”

²⁷¹ *Grundkurs des Glaubens*, p. 141: “Insofern dieser Gott, der als Geist und Logos so bei uns ankommt, immer der Unsagbare, das heilige Geheimnis, der unumfaßbare Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist ist und sich als solcher behält, nennen wir ihn den einen Gott, den Vater.”

²⁷² *Grundkurs des Glaubens*, p. 126: “Das (dat God Zich als het blijvende absolute geheim aan de mens mededelen kan) ist in der christlichen Lehre gesagt, nach der in der Gnade, d.h. in der Mitteilung des Heiligen Geistes Gottes, dieses Ereignis der Unmittelbarkeit zu Gott in der Vollendung des Menschen so vorbereitet ist, daß schon jetzt vom Menschen gesagt werden muß, er sei des göttlichen Wesens teilhaftig, ihm sei das göttliche Pneuma gegeben, das die Tiefen der Gottheit erforscht,....”

²⁷³ *Schriften zur Theologie I*, p. 373.

²⁷⁴ Zie par. 2.2.2.2 van het huidige hoofdstuk.

aard en wezen kan kennen – door de species komen zij op gelijke ‘zijns-hoogte’ – zo komt de mens op gelijke ‘zijns-hoogte’ met God, doordat God de plaats inneemt van een geschapen species. Slechts zo is de schouwing Gods mogelijk. En het is juist deze notie (door de species komen subject en object op gelijke zijnshoogte) die ook van toepassing is op het werk van de Geest. Door de Geest bewerkt God in de ontvangende mens de aanname van Zijn zelfmededeling, en wel zo ‘dat de aanname de mededeling niet slechts tot het schepselmatige niveau verlaagt (depotenziert).’²⁷⁵ De Geest draagt de zelfmededeling in ons en bewerkt de aanname. Door de Geest neemt de mens deel aan het goddelijk wezen.

Anders gezegd: de Geest brengt de mens op gelijke zijnshoogte met God. De Geest doet dus dat wat een species doet volgens de kenleer van Rahner. Door de Geest kan de mens de zelfmededeling van God tot zich nemen. Dus ook de kenleer verhindert niet om de inwoning specifiek aan de Geest toe te schrijven en middellijk aan de Vader en de Zoon.

De genadige inwoning van God in mensen is het eigenlijke werk van de Geest. Het is het eigenlijke werk van de Vader om de onopgeefbare transcendentie en het geheimenis van God in de zelfmededeling te bewaren; wanneer de Vader zich wil mededelen, gebeurt dat door de Zoon en de Geest. En het is het eigenlijke werk van de Logos de zelfuitspraak van de Vader te zijn en deze uitspraak in de geschiedenis van de mensheid als hypostatische unie zichtbaar te maken. Door de Geest is de begenadigde mens op de Zoon betrokken en door de Zoon op de Vader.²⁷⁶ De mens wordt door de Geest met de Vader en de Zoon verenigd.

5.5 De Geest in de immanente triniteit

De economische triniteit is de immanente en omgekeerd, zo hebben we eerder gezien.²⁷⁷ Dat houdt in dat de differentiëring van de goddelijke zelfmededeling naar buiten toe in Woord en Geest een differentiëring in God Zelf impliceert. Hoe werkt Rahner dit uit?

Het reële onderscheid in de immanente triniteit is geconstitueerd door een tweevoudige zelfmededeling van de Vader, die Zich overigens niet mededeelt *om* Zichzelf te kennen, maar *omdat* Hij Zichzelf kent, en ook niet om Zichzelf aan te kunnen nemen, maar omdat Hij Zichzelf in liefde heeft aangenomen. De Vader deelt Zichzelf mee, *vanwege* Zijn liefdevolle zelfbezit.²⁷⁸ Rahner legt de verhouding tussen de Vader, de Zoon en de Geest uit door te stellen dat ‘de ene God noodzakelijk de Oorsprongsloze

²⁷⁵ *MySal*, p. 339 “...und so bewirkt, daß die Annahme nicht die Mitteilung auf das bloß geschöpfliche Niveau hinunter depotenziert.”

²⁷⁶ Vergelijk F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?*, p. 439, N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, p. 146.

²⁷⁷ Zie par. 5.2 van het huidige hoofdstuk.

²⁷⁸ Het is goed om te constateren, dat, terwijl er bij Rahner in eerdere werken nog aarzeling te merken is of de Vader Zich uitspreekt om tot zelfkennis te komen dan wel vanwege Zijn zelfkennis, hij in zijn opstel over de triniteit helder is. *Omdat* de Vader Zichzelf kent, spreekt Hij Zich uit. Vergelijk *Schriften zur Theologie IV*, p. 292: “...ob der Vater das ewige Wort sagt, *weil* er sich selbst erkennt oder *um* sich selbst zu erkennen...” met *MySal*, p. 395: “Die Schwierigkeit (van de klassieke psychologische triniteitsspeculatie, de term is van Rahner) wächst, weil ja nicht gesagt werden kann, daß die aktuelle göttliche Erkenntnis oder Liebe, insofern sie die des Vaters als solchen ist (und schon gegeben ist mit dem göttlichen Wesen des Vaters), formal konstituiert sei durch das Verbum, der Vater also *durch* das Wort erkenne (er sagt vielmehr das Wort, weil er erkennt).”

is die Zichzelf tot Zichzelf bemiddelt (de Vader), de voor Zichzelf in waarheid Uitgezede (de Logos) is, en Degene is die voor Zichzelf in liefde is ontvangen en aangenomen (de in liefde Ontvangene en Aangenomene, de Geest).²⁷⁹

De Vader bezit de goddelijke natuur als de Oorsprongsloze, die Zichzelf tot Zichzelf bemiddelt. De Zoon bezit de goddelijke natuur als de Uitgesprokene, de Geest als de door Zichzelf Ontvangene en Aangenomene.

Dit is in overeenstemming met de eigen werken van de drie goddelijke *personen* in de *economische* triniteit. De Vader is de Oorsprongsloze Schepper, de Zoon is de Logos van de Vader en de Geest is Degene die de aanname van de genade door de mens bewerkstelligt.²⁸⁰

Elders zegt Rahner het, ingaande op de vraag of er immanent-trinitarisch een wederzijdse liefde tussen de Vader en de Zoon verondersteld mag worden, als volgt: 'Er is in God één wezen en dus één absolute Zelfpresentie (*beisichsein*, namelijk de Vader), er is één Zelfuitspraak van de Vader (de Logos), en er is in God één liefdevolle (*liebende*), onderscheid funderende Zelfaanname van de Vader (en van de Zoon vanwege de *τάξις* van kennen en liefhebben, de Geest).'²⁸¹

Hoewel beide citaten moeilijk te duiden zijn, lijkt het alsof Rahner de relatie Vader - Geest als volgt begrijpt: God de Vader spreekt Zich uit, Hij genereert de Zoon, Zijn zelfuitspraak; Hij heeft deze zelfuitspraak lief, neemt deze en daarmee als Zijn zelfuitspraak Zichzelf aan (en ook de Zoon ontvangt Zichzelf). Hij die ontvangen en aangenomen wordt is de Geest, die namelijk als te ontvangen wordt onderscheiden van de Vader die ontvangt. Op deze wijze, en daar gaat het Rahner om, is de Geest als Gave te typeren.²⁸²

De trinitarische relaties kunnen als volgt kernachtig worden weergegeven: 'De Vader brengt door de Zoon de Geest voort.'²⁸³ En juist door deze zelfmededeling onderscheidt de Vader Zich als Uitsprekende en 'Geestende' (Ontvangende)²⁸⁴ van de Uitgezede en de Geest, de Gave.²⁸⁵

Kortom, hoewel Rahner niet gemakkelijk te interpreteren is, wil hij de immanente relaties van de Geest begrijpen vanuit het Gave-zijn van de Geest. Zoals de Geest economisch gezien Gave is (de Gever is Zelf de Gave), is Hij dat immanent-trinitarisch ook.

²⁷⁹ *MySal*, p. 384: "In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der urprunglose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) ist..."

²⁸⁰ Zie *MySal*, p. 384, n. 23.

²⁸¹ *MySal*, p. 387: "Sowohl weil es nur *ein* Wesen und also *ein* absolutes Beisichsein in Gott gibt, als auch weil es nur *eine* Selbstaussage des Vaders, den Logos gibt, er nicht der Aussagende, sondern der Ausgesagte ist, und es nicht eigentlich eine *gegenseitige* (zwei Akte voraussetzende) Liebe zwischen Vater und Sohn, sondern eine liebende, Unterschied begründende Selbstannahme des Vaters (und des Sohnes wegen der *τάξις* von Erkennen und Liebe) gibt."

²⁸² Zie bijvoorbeeld *MySal*, p. 361, n. 24. Wellicht kwam Rahner ertoe te spreken over de Vader die aanneemt en ontvangt, omdat dat volgt uit het Gave (*Donum*) zijn van de Geest.

²⁸³ *Schriften zur Theologie I*, p. 165: "jene (die griechische Trinitätsauffassung, die sich näher an den biblischen Sprachgebrauch hält, AG) setzt ... beim Vater ein, der den Sohn und durch den Sohn den Geist aus sich hervorgehen läßt, ..." *MySal*, p. 360: "Der Geist geht vom Vater durch den Sohn aus."

²⁸⁴ Rahner spreekt over *Empfangende*.

²⁸⁵ *MySal*, p. 384.

De volgende vraag die aan de orde moet komen, is die naar het wezen van God. Dat wat door de Vader meegedeeld wordt, het *Zelf* van de *zelfmededeling* wil Rahner als wezen van God aanduiden. Het wezen moet van de *personen* onderscheiden worden, hoewel ze er tegelijk mee samenvallen. Spreekt de Vader Zichzelf uit, dan spreekt Hij Zijn wezen uit en ‘ontstaat’ het Woord, dat ook God is, als-ontvanger-van-het-wezen. De Geest wordt het goddelijke wezen door de Vader en de Zoon toegeademd; delend in het Ontvangene is de Ontvangene ook God.

5.6 Evaluatie

Welke winst boekt Rahner met deze weergave van de immanente Triniteit? Uitgaande van het door hem geponeerde axioma is het mogelijk de zelfmededeling van God aan de mens werkelijk als een goddelijke *zelfmededeling* te beschouwen. Zoals God Zelf immanent-trinitarisch is, zo deelt Hij zich mede aan de mens. In de genadeleer kan zo het primaat aan de ongeschapen genade gegeven worden; de Geest deelt zich op eigen wijze, overeenkomstig de hypostase van de Geest, aan de begenadigde mens mee, en wel via quasi-formele causaliteit. En door het primaat bij de ongeschapen genade te leggen, wordt volgens Rahner meer recht gedaan aan de patristiek en aan de universaliteit van Gods heilswil. Ieder mens, en niet slechts die mens die daarvoor al ‘open’ staat, krijgt de genade Gods, de Geest Zelf, in elk geval aangeboden.

Een tweede winstpunt van de triniteitsleer van Rahner is het volgende. Door de zelfkennis de basis van de triniteit te laten zijn, worden Gods zelfkennis en Zijn liefde de basis voor al Zijn werken naar buiten toe. In Zijn zelfkennis weet God dat Hij Schepper kan zijn, en dat Hij die schepping zal liefhebben; zelfliefde houdt ook een liefhebben van de eigen creaties in. Zo wordt het uitgangspunt van het *social trinitarianism* (namelijk, dat God liefde is en dat deze liefde in de immanente triniteit een wederzijdse liefde tussen de Vader en de Zoon zou impliceren en daarmee dus ook twee aktcentra) omgezet in een *monopersonal trinitarianism*. God is inderdaad liefde. God de Vaders zelfkennis en zelfliefde vormen de basis voor de tweevoudige zelfmededeling waarmee de basis wordt gelegd voor de onderlinge verhoudingen in de immanente triniteit, en tevens zijn die zelfkennis en zelfliefde de basis van Zijn handelingen naar buiten toe. Hij heeft het beste met zijn creaties voor; Hij wil hen laten delen in Zijn liefde.

Rahners immanente triniteitsleer roept echter wel de vraag op naar de bron van de triniteit. Rahner stelt dat de Vader Zichzelf mededeelt vanwege Zijn liefdevolle zelfbezit, omdat Hij Zichzelf in liefde heeft aangenomen. Rahner stelt zelfs dat de Vader Zich vanwege Zijn zelfkennis uitspreken moet. Maar als Hij Zich al in liefde heeft aangenomen, waarom moet Hij Zich dan uitspreken (de Logos) en weer ontvangen (de Geest)?

We laten deze speculatieve vraag – die een aparte studie in de triniteitsleer behoeft – verder liggen. In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat Barth het vraagstuk naar de bron van de triniteit anders beantwoordt.

Samenvattend kan worden gesteld dat Rahner Pinksteren beschouwt als een nieuwe werking van de Geest. De Geest heeft zich op eschatologische wijze verbonden met een stukje aardse werkelijkheid, namelijk de Kerk, en dat wordt bij Pinksteren zichtbaar.

Rahner veronderstelt in zijn pneumatologie zowel een werking van de Geest op transcendentiaal als op categoriaal niveau. Ieder mens krijgt de Geest in elk geval aangeboden; God heeft namelijk het heil van ieder mens op het oog – dit is de werking van de Geest op transcendentiaal niveau. Dit aanbod van genade heeft zijn neerslag op de oriëntatie van de mens; de mens wordt door het aanbod van genade op de genade gericht.

Op categoriaal niveau is het de taak van de Kerk, onafscheidelijk verbonden met de Geest, om de mensen zich bewust te maken van deze anonieme genade, en tevens om de wijzen van aanname van deze genade zo nodig te corrigeren en te coördineren. Ook de aanname van de genade zelf en de onmiddellijke werking van de Geest via de charismata zijn werkingen van de Geest op categoriaal niveau.

Opgemerkt moet worden dat het denken van Rahner flexibel is, waardoor het niet gemakkelijk is zijn theologie weer te geven en te beoordelen. Om een voorbeeld te geven: hoewel Rahner een universele werking op transcendentiaal niveau van de Geest veronderstelt, impliceert dat nog geen positief mensbeeld of een positieve geschiedenis van de mensheid; een gedachte die wel snel opkomt. Bij Rahner is er namelijk op categoriaal niveau ook afwijzing van de genade; er is in zijn denken ook ruimte voor bijbelteksten als: 'In hun geest heerst duisternis en zij zijn vervreemd van het leven met God, omdat zij Hem niet kennen en hun hart voor Hem gesloten hebben' (Ef., 4, 18). Ook moet bij de beoordeling van Rahners positie rekening worden gehouden met zijn standpunt dat ook de uitleg van de transcendentale genade op categoriaal niveau een geschiedenis doormaakt, zodat zijn denken zeker ruimte heeft om de incarnatie als een scharnierpunt van de mensheids- en openbaringsgeschiedenis te zien. Bij bekritiseren van Rahners denken zijn dit punten om goed in gedachten te houden, ook als we in een volgend hoofdstuk zijn positie gaan vergelijken met die van Karl Barth.

Rahners uitgangspunt is de heilswil van God. Met zijn denken beantwoordt hij de vraag wat deze heilswil betekent voor het leven van de mensen die reeds leefden voor de komst van Christus, of die met een verwrongen beeld van het evangelie in aanraking zijn gekomen en het daarom hebben afgewezen. Zeker als wij daarbij veronderstellen dat de geschiedenis van de mensheid veel langer is dan een paar duizend jaar wordt deze vraag des te relevanter. Moet er niet een 'verborgen omgang' van God met ieder mens verondersteld worden als we Gods universele heilswil concreet willen maken? En houdt die veronderstelde 'verborgen omgang' van God niet in, dat die ook zijn invloed op het leven van iedere dag zal hebben, en dat dus de mens op anonieme wijze positief dan wel negatief op deze 'verborgen omgang' reageert?

Tevens moet in gedachte worden gehouden, dat Rahner veronderstelt dat de Geest op transcendentiaal niveau werkt, omdat het anders onmogelijk is dat de mens de genade ontvangt. Hoe kan het schepsel God ontvangen als God die aanname niet ook

draagt? Zou daarmee het onderscheid tussen Schepper en schepsel niet komen te vervallen, of de gave in iets schepselmatigs doen veranderen? Ook dit pleit voor een werking van de Geest, die de aanname van de goddelijke gave draagt.

Kortom: de uitdagende vraag die Rahner ons stelt, is hoe wij Gods heilswil concreet vertalen in de gehele geschiedenis van de mensheid. Naar onze mening geeft hij daarop zelf een doorwrocht antwoord.

3 Karl Barth

1 THEOLOGISCHE ACHTERGROND VAN ZIJN PNEUMATOLOGIE

Karl Barth (1886-1968) mag ongetwijfeld de meest invloedrijke theoloog van de twintigste eeuw genoemd worden. Omdat er in het Nederlandse taalgebied meerdere studies over het leven en werk van Karl Barth en hun onderlinge relatie geschreven zijn,¹ zullen we – anders dan in het hoofdstuk over de pneumatologie van Karl Rahner – de biografische gegevens van Barth laten rusten en in deze inleidende paragraaf ingaan op de achtergrond van zijn denken. Barth is in zijn theologiseren veel meer eclectisch te werk gegaan dan Rahner; daardoor is het nauwelijks doenlijk alle theologen en filosofen te behandelen met wie Barth in gesprek is. Hij schreef een boek over de theologische methode van Anselmus van Canterbury en bestudeerde de kerkvaders van de eerste eeuw na Christus, maar las ook moderne filosofen en schreef een prachtige studie over de protestantse theologie van de 18^e en 19^e eeuw.² Daarnaast las hij de reformatoren, met name Calvijn. Wél kan worden gesteld dat zijn denken, hoewel hij eclectisch te werk gaat, vooral gestempeld is door het denken van Kant, van Calvijn en van Anselmus (zoals door Barth begrepen).

Wij zullen ons in deze paragraaf richten op de achtergrond van Barths denken over de heilige Geest. We beperken ons tot een viertal denkers, namelijk Calvijn (1509-1564), Kant (1724-1804), Schleiermacher (1768-1834) en Hegel (1770-1834), waarbij we zullen beginnen bij Kant. Deze heeft met name door zijn epistemologie Barths denken over de openbaring en het werk van de heilige Geest sterk beïnvloed. Barth zal daarbij gebruik maken van de theologische methode van Anselmus en van de begrippen Woord en Geest, waarmee hij schatplichtig is aan Calvijn. Calvijn bouwt zijn openbaringsleer namelijk op aan de hand van beide begrippen, en Barth zal hem daarin volgen. Met Schleiermacher is Barth zijn leven lang in gesprek geweest; zijn theologie brengt Barth aan het einde van zijn actieve carrière tot de bekende vraag of deze niet als een ‘theologie van de heilige Geest’ begrepen kan worden. We zullen zien dat Barth hier wel met meer aarzeling spreekt dan wordt aangenomen. Tot slot zullen we (kort) ingaan op de vraag naar de invloed van het denken van Hegel – bij wie de Geest een grote rol speelt – op Barths pneumatologie.

1 *Kant*: Barths denken over de mogelijkheid van Godskennis en daarmee samenhangend zijn denken over de heilige Geest wordt sterk bepaald door Kants epistemologie, die onder meer gezien kan worden als een reactie op het empirisme. Het empirisme stelt dat al onze begrippen moeten zijn gebaseerd op waarneming. Maar aangezien bepaalde begrippen, zoals causaliteit, niet op waarneming zijn gebaseerd (Hume), stelt

¹ Bijvoorbeeld E. Meijering, *Karl Barth. Theoloog in de wereld*, Kok, Kampen, 2009 en E. Busch, *Karl Barth. Aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*, Callenbach, Nijkerk, 1978 (vertaling van J.H. Cornelder). Oorspronkelijke titel: E. Busch, *Karl Barth's Lebenslauf*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1975.

² K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Theologischer Verlag, Zürich, 1985v (verder weergegeven als: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, zonder vermelding van de auteur).

Kant dat de mens zelf bepaalde begrippen apriori ‘meebrengt’ om tot kennis te kunnen komen. Deze apriorische begrippen (en ook categorieën) constitueren apriorische kennis, dat wil zeggen kennis die niet gebaseerd is op ervaring en tot de uitrusting van de mens behoort.³

Kants transcendente vraag is dan ook – zoals we ook in het vorige hoofdstuk zagen⁴ – gericht op de mogelijkhedenvoorwaarden voor het kennen van het subject: wat is er in het kennend subject nodig om een voorwerp überhaupt te kunnen kennen? Zijn positie betekent een omkering van de volgorde van ontologie en epistemologie. Onze denkvermogens richten zich niet naar de dingen, maar de dingen richten zich naar onze denkvermogens.⁵ Het menselijk subject staat niet slechts receptief in het kenproces – alsof de voorgeordende wereld het subject uitnodigt deze orde te ontdekken –, maar heeft een actieve en constitutieve rol. ‘Men ziet slechts in wat men door begrippen zelf apriori meebrengt en op hetgeen in de aanschouwing gegeven is, wordt toegepast.’⁶ Deze omkering van epistemologie en ontologie bepaalt de verhouding tussen mogelijkhedenvoorwaarden voor het kennen van de werkelijkheid en de werkelijkheid zelf. Kant kent aan de menselijke geest een ‘constructieve functie’ toe. ‘Kennis is een product van deze geest, waarbij hetgeen in de beleving wordt gegeven, door die geest wordt bewerkt tot kennis.’⁷ Het kennen is een menselijke activiteit; de menselijke geest bouwt een samenhangend geheel op uit dat wat in de beleving en aanschouwing gegeven is. ‘En wat niet binnen deze samenhang kan worden opgenomen, wordt niet gekend en bestaat voor het kennen niet. Kennis kan alleen de status van zekerheid bezitten als we intern toegang hebben tot de voorwaarden waaronder deze kennis tot stand komt.’⁸

Barth zal echter in zijn denken over Godskennis – in aansluiting op de theologische methode van Anselmus – de verhouding tussen ontologie en epistemologie en eveneens tussen mogelijkhedenvoorwaarden en werkelijkheid weer omdraaien. Godskennis is openbaringskennis en geloofskennis. Deze kennis past bij haar object, dat altijd subject blijft. Dit kennen wordt mogelijk door het kenobject, niet door ons kenvermogen. Dat wil zeggen: God zelf maakt het kennen van God mogelijk.⁹ Barth gaat uit van de werkelijkheid van de openbaring en Godskennis, en denkt vandaaruit na over de mogelijkheid van openbaring. Zo denkt hij ook vanuit de werkelijkheid van het geloof na over de mogelijkheid van het geloof en de daarmee gegeven kennis van God; het gaat daarbij niet om de mogelijkheid apriori, maar om de met de werkelijkheid van het geloof gegeven mogelijkheid. We zullen zien dat in het denken van Barth hierbij een belangrijke rol voor de heilige Geest is weggelegd.

Godskennis is mogelijk doordat God Zichzelf te kennen geeft; de mens komt tot deze kennis door de inspiratie en de kracht van de heilige Geest.

³ Zie C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Barth en Calvijn. Een tweeluik*, Kok, Kampen 2005iv, p. 214 – 221 en J. Muis, ‘Het kennen van God. In gesprek met Gerrit Immink’, in: *Kerk en Theologie* 56 (2005), p. 97-112.

⁴ Zie hfd. 2, par. 1.2.

⁵ Zie C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 219, 220.

⁶ C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 217.

⁷ C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 219.

⁸ C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 221.

⁹ J. Muis, ‘Het kennen van God’, in: *Kerk en Theologie* 56 (2005), p. 103.

2 *Calvijn*: Barths methodologie (en die van Anselmus) kan niet begrepen worden zonder vooronderstelling van de werking van de heilige Geest; het is de Geest die mensen tot inzicht brengt en op het Woord wijst. Barths openbaring is – zoals zal blijken – dan ook opgebouwd aan de hand van de begrippen Woord en Geest. Dit zijn twee begrippen die ons bij de theologie van *Calvijn* brengen.¹⁰ Calvijn lijkt Barths denken (ook) in dezen gestempeld te hebben.

Bij Calvijn duiden Woord en Geest op twee momenten in de openbaring die niet van elkaar kunnen worden losgemaakt, maar ook niet tot elkaar te herleiden zijn. Het Woord, de bijbel, kan zonder Geest de mens niet eigen worden. 'Op deze wijze neemt Calvijn een middenpositie in tussen de kerk van Rome en de spiritualistische stromingen,'¹¹ door enerzijds het primaat van het Woord tegenover de traditie te benadrukken en anderzijds te stellen dat de Geest Zich aan het concrete bijbelwoord bindt.

Ook Barth bouwt zijn openbaringsleer op aan de hand van de begrippen Woord en Geest.¹² Het Woord, waarmee hij primair doelt op Christus, is volgens Barth de objectieve werkelijkheid en dus ook de objectieve mogelijkheid van de openbaring; de Geest is de subjectieve werkelijkheid en de subjectieve mogelijkheid van de openbaring. De verhouding tussen deze twee is dynamisch: het vleesgeworden Woord kan zonder Geest niet als zodanig herkend worden, de Geest verwijst naar en is gebonden aan het Woord.

Al heeft Calvijn het denken van Barth mede gestempeld, Barth zal hem niet volgen in zijn spreken over het werk van de Geest in de schepping. Dit krijgt bij Calvijn veel aandacht; bij Barth zal die minder opvallend zijn.

3 *Schleiermacher*: Deze denker heeft zich diepgaand met de vragen van Kant beziggehouden. Net als Kant begint hij met zijn denken over God en godsdienst bij het menselijke (zelf)bewustzijn.¹³ Maar anders dan Kant ziet Schleiermacher dit (zelf)bewustzijn op hogere niveaus niet slechts als ten dele ontvangend en ten dele scheppend, maar als volledig ontvangend.¹⁴ Er is uiteindelijk geen menselijk zelfbewustzijn zonder gevoel van onvoorwaardelijke afhankelijkheid. Dat wil met andere woorden zeggen dat de mens 'in het onmiddellijke bewustzijn van zichzelf met God te maken heeft.'¹⁵ Schleiermacher ziet dit gevoel van onvoorwaardelijke afhankelijkheid als de plaats waar ruimte is voor het denken over God en godsdienst en over het christelijke geloof in het bijzonder. Het gaat hem er daarbij niet om het christelijke geloof vanuit het gevoel van afhankelijkheid te deduceren; het is Schleiermachers bedoeling de plaats aan te wijzen voor het denken over God en godsdienst.¹⁶ De vraag die daarbij

¹⁰ C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, 93-100.

¹¹ C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 93.

¹² Van der Kooi stelt dat zijn keuze vóór het begrippenpaar Woord en Geest, ontleend aan Calvijns theologie, om de weg van de godskennis en haar feitelijke verwevenheid met de menselijke ervaring wellicht enig recht te doen, een keuze tégen de openbaringsleer van Barth (met zijn nadruk op het begrip Woord of op de zelfopenbaring) zou inhouden (C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 383, 384). Dit lijkt ons niet juist, ook niet met betrekking tot de latere delen van de KD. Want ook bij Barth speelt de Geest in de openbaringsleer (en in zijn verzoeningsleer) een belangrijke, maar minder opvallende rol.

¹³ H. Berkhof, *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 60.

¹⁴ H. Berkhof, *200 Jahre Theologie*, p. 61.

¹⁵ J. Muis, 'Het kennen van God', in: *Kerk en Theologie* 56 (2005), p. 102.

¹⁶ H. Berkhof, *200 Jahre Theologie*, p. 57.

kan worden gesteld is of deze boodschap niet ten dele wordt bepaald door de gekozen ‘landingsplaats’. Gaat Schleiermacher niet reeds uit van moderne vooronderstellingen die vreemd zijn aan de christelijke boodschap?¹⁷

Barth heeft zich kritisch verhouden tot de positie van Schleiermacher. Het bestaan van God is antropologisch niet noodzakelijk; het bestaan van God moet dan ook niet antropologisch gefundeerd worden, zo stelt Barth.¹⁸ In zijn latere studie vraagt Barth zich echter af of hij Schleiermacher wel goed begrepen heeft; hij geeft aan dat er in elk geval vier punten zijn, waarop Schleiermacher op meer dan één manier begrepen kan worden en dat wat hem betreft de deur naar een herwaardering van Schleiermacher nog altijd open staat.¹⁹ Tevens stelt hij zich de voor onze studie interessante vraag, of Schleiermachers beschrijving van het religieuze bewustzijn niet ‘een theologie van de heilige Geest zou kunnen zijn?’²⁰ Toch moet niet over het hoofd worden gezien dat Barth zich ook in de weergave van deze vier (kern)punten kritisch verhoudt tot Schleiermacher,²¹ en dat er zijns inziens pas sprake kan zijn van een ‘theologie van de heilige Geest bij Schleiermacher’, als hij deze op de vier kernpunten anders kan gaan begrijpen dan hij op dat moment (nadat hij Schleiermacher jarenlang bestudeerd heeft) doet.

Het gaat Barth om de volgende vier vragen die elk in twee deelvragen worden uitgesplitst, waarbij hij in de tweede deelvraag zijn eigen contemporaine visie op Schleiermacher verwoordt:

- De eerste vraag is of het in Schleiermachers denken gaat om een christelijke theologie ingekleed in een op de moderne mens aangepaste filosofie, óf – omgekeerd – om een filosofie die niet ver afstaat van Plato, Spinoza en Schelling en gehuld gaat in de gedaante van een christelijke theologie.
- In de tweede plaats kan men zich afvragen, aldus Barth, of volgens Schleiermacher de mens in zijn denken, voelen en spreken tegenover een werkelijk Ander staat, tegenover wie aanbidding, dank, boete en gebed mogelijk en nodig is. Of voelt, denkt en spreekt de mens volgens Schleiermacher in en vanuit een bewustzijn volledig één te zijn met alles wat zich als Ander aandient?
- Ten derde vraagt Barth zich af, of de mens volgens Schleiermacher voelt, denkt en spreekt in verhouding tot een bepaalde, concrete en daarmee een bepaalde en bepaalde werkelijkheid. Of voelt, denkt en spreekt de mens primair in verhouding tot een algemeen wezen der werkelijkheid?
- Tot slot stelt Barth zich de vraag, of de mens in zijn voelen, spreken en denken volgens Schleiermacher wordt bewogen door een Geest, die te onderscheiden is van alle andere geesten en dus ook ‘heilig’ genoemd kan worden? Of is deze geest,

¹⁷ H. Berkhof, *200 Jahre Theologie*, p. 61.

¹⁸ J. Muis, ‘Het kennen van God’, in: *Kerk en Theologie* 56 (2005), p. 102.

¹⁹ Zie voor het volgende: *Schleiermacher – Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth*, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1980ii, p. 307-311.

²⁰ H. Berkhof, *200 Jahre Theologie*, p. 201: “Weit bekannter ist Barths glänzende Darstellung Schleiermachers in ‘Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert’. Hier tritt wieder ein neuer Gesichtspunkt hervor: Schleiermachers Betonung des religiösen Bewußtseins “...konnte die reine Theologie des Heiligen Geistes sein...”

²¹ Kritischer dan onzes inziens Berkhofs weergave in: H. Berkhof, *200 Jahre Theologie*, p. 202. Berkhof gaat inhoudelijk niet in op deze vier kernpunten.

weliswaar individueel gedifferentieerd, een universeel werkzame, geestelijke *Dynamis*?

Voor een volledig begrip van deze vier vragen is veel studie van Schleiermacher vereist. Soortelijke vragen zijn echter al eerder door Barth aan de orde gesteld en wel in het hoofdstuk over Schleiermacher in zijn boek over de theologie van de 19^e eeuw.²² Ook hier werpt Barth de suggestie op dat Schleiermachers bewustzijnstheologie een theologie van de heilige Geest zou kunnen zijn, die in de godheid van de Geest zijn centrum heeft.²³ Omdat de daarop volgende analyse licht werpt op de vier bovengestelde vragen, wordt deze hier kort weergegeven.

Een vereiste voor een werkelijke theologie van de heilige Geest is dat deze niet ten koste mag gaan van de theologie van het Woord,²⁴ een vereiste waar de bewustzijnstheologie van Schleiermacher volgens Barth echter niet aan voldoet (hij is hier dus kritischer dan in zijn latere werk, waarin de deur niet volledig dicht is). De mens staat bij Schleiermacher relatief vrij tegenover de wereld maar is daar ook relatief afhankelijk van. Voelt hij zich in deze relatieve vrijheid en afhankelijkheid absoluut afhankelijk van een Ander die niet de wereld is, dan is hij zich zijn betrekking tot God bewust. Deze Ander, tegenover wie de mens zich afhankelijk weet, is God. Maar, zo vraagt Barth kritisch, is hier werkelijk sprake van een 'tegenover', aangezien Schleiermacher stelt dat het gevoel – in tegenstelling tot het weten en het handelen – geen 'tegenover', geen *Gegenstand* kent. God lijkt dan ook slechts gegeven te zijn *in* het gevoel van afhankelijkheid, en niet los van dat gevoel, als *Gegenstand*. Dat zou vervolgens weer implicaties hebben voor de christologie. Christus kan dan ook niet als een 'zelfstandige werkelijkheid' (*gegenständliche Größe*) worden beschouwd, maar slechts als het van ons gevoel niet te onderscheiden oriëntatiepunt van dat gevoel (*das Woher*), tenzij Christus gezien wordt als deel van de wereld – bijvoorbeeld als hoogtepunt van de werking van Gods kracht in de mensheid.²⁵ De godheid van Christus wordt daarmee echter wel ontkend en een werkelijke theologie van de heilige Geest kan nooit ten koste gaan van de theologie van het Woord, aldus Barth.²⁶

Betrekken we deze analyse op de vier bovengestelde vragen, dan wordt in elk geval helder dat deze allemaal betrekking hebben op de vraag of bij Schleiermacher God (en daarmee Christus) als een zelfstandig tegenover van de mens gezien kan worden, aangezien het gevoel – volgens de analyse van Barth – bij Schleiermacher geen tegenover kent.

Uit het bovenstaande concluderen wij dat Barth gezien de door hem gestelde vier kernvragen ook in zijn latere werk nog ver afstaat van Schleiermachers denken. Pas als hij Schleiermacher op deze kernpunten anders kan gaan verstaan dan hij op dat moment doet, is er wat hem betreft toenadering mogelijk en zou Schleiermachers positie wellicht als een theologie van de heilige Geest begrepen kunnen worden.

²² K. Barth, 'Schleiermacher', in: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, p. 379-424.

²³ *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, p. 412.

²⁴ *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, p. 411, 412.

²⁵ *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, p. 421.

²⁶ *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, p. 422.

We komen tot de slotsom dat Barths pneumatologie in elk geval niet positief is beïnvloed door het denken van Schleiermacher. Bovendien blijkt dat het voor Barth wezenlijk is dat een theologie van de heilige Geest nooit ten koste mag gaan van de theologie van het Woord.

4 *Hegel*: Omdat Barth in zijn studie over de theologie van de 19^e eeuw een waarderend hoofdstuk schrijft over de filosofie van Hegel in wiens denken de Geest een belangrijke rol speelt, komt de vraag op in hoeverre Barths pneumatologie door Hegels denken beïnvloed is; een vraag die we hier kort aan de orde stellen. Op grond van de studie van Klouwen²⁷ concluderen we dat Barth in zijn spreken over de Geest op wezenlijke punten verschilt van Hegel. Bij Hegel drukt het woord Geest de eenheid van God en mens uit. Het is namelijk de Geest van God, die zich in de eindige geesten (de mensen) realiseert (en realiseren moet), en zo in zichzelf terugkeert. Anders gezegd: de Geest is absolute subjectiviteit, het absolute weten van zichzelf en is daartoe in staat door 'uit te gaan' en weer 'terug te keren'. De Geest is dan ook zowel objectief als subjectief; Hij is en Hij wordt als zodanig, naar Zijn wezen, door de mens gekend (*gewußt*).²⁸

Barth koppelt de Geest alleen aan de subjectieve werkelijkheid en mogelijkheid van de openbaring. De Geest maakt het mogelijk in God te geloven. Daarbij onderscheidt de visie van Barth zich in elk geval op twee belangrijke punten van die van Hegel:

- Volgens Barth openbaart God Zich in vrijheid en niet uit noodzaak.
- Het onderscheid tussen de geest van de mens en de Geest van God wordt volgens Barth nooit opgeheven.

Verschilt hun spreken over de Geest dus wezenlijk, de wijze waarop Barth en Hegel het woord 'werkelijkheid' begrijpen, vertoont wel veel overeenkomsten en zou dus op enige invloed van Hegel op Barth kunnen wijzen. Beiden beschouwen de werkelijkheid namelijk als dynamisch, zoals we in een volgende paragraaf zullen zien.²⁹ Daarbij moet echter wel worden aangetekend dat Hegel de werkelijkheid ziet als de eenheid van subjectiviteit en objectiviteit. De werkelijkheid is niet alleen aan onze kennis verbonden (Kant), maar is ook objectief geldig. De werkelijkheid is namelijk het begrip dat zichzelf denkt – ze is een zich verwerkelijkende werkelijkheid – en is dan subjectief en objectief tegelijk.³⁰

Barth denkt echter primair aan een objectieve, van ons onafhankelijke werkelijkheid.

Uit de bovenstaande schets valt op te maken dat Barth – in reactie op de kentheoretische vragen die de filosofie van Kant oproept en in aansluiting bij Calvijn en de methode van Anselmus – de Geest sterk verbindt aan het Woord van God en daarmee aan de werkelijkheid van de openbaring. Barth ontwikkelt zijn pneumatologie dan ook

²⁷ W. Klouwen, *Die Wirklichkeit der Geschichte. Ein Vergleich zwischen K. Barth und G.W.F. Hegel*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1998.

²⁸ W. Klouwen, *Die Wirklichkeit der Geschichte*, p. 279, 280, zie ook p. 226.

²⁹ Zie par. 2.1.1 van het huidige hoofdstuk.

³⁰ W. Klouwen, *Die Wirklichkeit der Geschichte*, p.146.

sterk in relatie tot zijn leer van de openbaring, waarvan de christologie het uitgangspunt vormt. Dat laat onverlet dat ook de Geest een weliswaar minder opvallende, maar belangrijke rol speelt in de openbaringsleer van Barth. Dit geldt eveneens – zo zal blijken – voor de rol van de Geest in zijn verzoenings- en scheppingsleer. Het christologische accent springt het meest in het oog, maar wordt door Barth steeds aangevuld met een pneumatologisch accent.

Om helder te krijgen welke plaats de Geest heeft in Barths theologie – die bekend staat om zijn christologische concentratie – zullen wij de verhouding tussen de christologie en de pneumatologie nader analyseren. We beginnen met een analyse van de plaats van de Geest in de openbaringsleer (paragraaf 2), vervolgens in de leer van de verzoening (paragraaf 3) en tot slot in de leer van de schepping (paragraaf 4). Na een tussenbalans gaan we in de paragrafen daarna in op de middelen der openbaring waarvan God gebruik maakt en op de aanname van de openbaring door de mens; dit alles toegespitst op de onderzoeksvraag. Door de werking van de Geest in de openbaringsleer, in de leer van de verzoening en in de schepping te analyseren zal het mogelijk blijken tot beantwoording van de probleemstelling te komen. Deze zal nog verdiept worden door in te gaan op de aanname van de openbaring door de mens.

2 DE GEEST IN GODS OPENBARING

De huidige paragraaf – over de openbaringsleer van Barth – is onderverdeeld volgens de structuur van deze leer zoals Barth die hanteert. Hij maakt in zijn openbaringsleer namelijk onderscheid tussen de *objectieve* werkelijkheid en de *subjectieve* werkelijkheid van de openbaring; een onderscheid dat de nodige vragen oproept. Want wat wordt in deze context bedoeld met objectief en subjectief? En hoe is dat begrip ‘werkelijkheid’ te begrijpen: als statisch of juist als dynamisch? In het eerste deel van deze paragraaf richten we ons op de objectieve werkelijkheid van de openbaring volgens Barth en we zullen zien dat deze wordt gevuld vanuit de christologie. In het tweede deel wordt de subjectieve werkelijkheid geanalyseerd, die vanuit de pneumatologie inhoud krijgt.

2.1 *Christus: objectieve werkelijkheid van de openbaring*

Zoals hierboven reeds opgemerkt, wordt door Barth de objectieve kant van de openbaring gevuld vanuit de christologie. De drie-enige God openbaart Zich via de menswording van de Zoon; God openbaart Zich in Christus. We zullen dit verder uitwerken door nader te analyseren wat Barth bedoelt met ‘objectieve werkelijkheid’, vervolgens zullen we aangeven in hoeverre een verschuiving in de christologie in relatie tot de openbaring consequenties heeft voor ons onderzoek en ten derde zullen we de rol van de Geest in de objectieve openbaring analyseren.

2.1.1 *De term ‘objectieve werkelijkheid’*

Voor het analyseren van de term ‘objectieve werkelijkheid’ is het nodige beide begrippen in deze uitdrukking afzonderlijk te behandelen. We beginnen met ‘werkelijkheid’. Wat bedoelt Barth als hij spreekt over ‘werkelijkheid’?

Klouwen geeft in zijn onderzoek naar de werkelijkheid van de geschiedenis bij Barth en Hegel³¹ een bijbels-theologische beschouwing van het bijbelse werkelijkheidsbegrip. Hij baseert zich daarbij op het werk van Frans H. Breukelman. Breukelman ziet zijn beschrijving van de werkelijkheid overeenkomen met die van Barth, die het begrip werkelijkheid ziet als ‘het zijn en daad samenvattende begrip.’³² Gods zijn is een-zijn-in-de-daad (*ein Sein in der Tat*), hetgeen echter niet moet worden begrepen als een synthese van ‘zijn’ en ‘daad’. Gods zijn is geen ander zijn dan een zijn-in-de-daad. God is die Hij is in Zijn woord-daden (*Wort-taten, Bundstaten*). Hij is ook De-zelfde in Zichzelf, maar in Zijn goddelijke daden is Hij Zelf openbaar als Degene die Hij is. God is dan ook ‘die Hij is, in de daad van Zijn openbaring.’³³ En deze eenheid van zijn en daad wordt met het begrip ‘werkelijkheid’ weergegeven.

Uit het bovenstaande wordt duidelijk dat het begrip werkelijkheid niet statisch, maar dynamisch verstaan moet worden. De werkelijkheid van God is de activiteit van Zijn openbaring, van Zijn toewending. Deze werkelijkheid gaat de mens aan en betreft de mens erbij – zij is ‘verbondswerkelijkheid’; zij is werk-elijkheid.

Spreekt Barth over ‘objectief’, dan bedoelt hij het volgende. We zagen in de inleiding dat Hegel de werkelijkheid ziet als de eenheid van subjectiviteit en objectiviteit. Barth ziet dat anders. Hij bedoelt niet zoals Hegel de eenheid van subjectiviteit en objectiviteit, maar primair een objectieve werkelijkheid, waarmee een van ons onafhankelijke werkelijkheid bedoeld is, die zelf handelend ons aanspreekt en ons op zich betreft.³⁴ En pas dan kan worden gezegd dat zij een subjectieve werkelijkheid is. Deze objectieve werkelijkheid heeft haar eigen kwaliteit, welke niet ligt in de mensen die zij aanspreekt, maar in haar zelf. Daarom spreekt Barth over objectiviteit.

2.1.2 Christus: van ‘het gesproken Woord’ naar ‘het sprekende Woord’

Er is in de secundaire literatuur³⁵ een verschil geconstateerd tussen de manier waarop Barth in de eerste delen en in de latere delen van de KD over Woord Gods spreekt en dat in het bijzonder toegespitst op de christologie. In de eerste delen is Christus het geopenbaarde Woord van God (*offenbartes Wort*), waarbij het accent ligt op de incarnatie. Jezus Christus kan God openbaren, omdat Hij voor ons mensen zichtbaar is.³⁶ In deze mens openbaart zich het Woord van God. Dit wil overigens niet zeggen dat het kennen van Jezus direct openbaringskennis is; de vleeswording betekent namelijk ook *verhulling* van de goddelijke majesteit. Pas door de opstanding openbaart God het geheim van Jezus Christus, namelijk dat het eeuwige Woord mens werd en het door God gesproken woord van verzoening is.³⁷ Jezus openbaart God, maar dat gaat niet

³¹ W. Klouwen, *Die Wirklichkeit der Geschichte*.

³² W. Klouwen, *Die Wirklichkeit der Geschichte*, p. 58: “De Begriff ‘Wirklichkeit’ ist – so sagt Breukelman nach dem Vorbild Barths – der ‘Sein’ und ‘Tat’ *zusammenfassende Begriff*.”

³³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II,1*, Evangelischer Verlag Zollikon, z.p., 1940 (In het vervolg wordt de afkorting KD gebruikt en de nummers van de band aangegeven, zonder vermelding van de auteur.), p. 293.

³⁴ W. Klouwen, *Die Wirklichkeit der Geschichte*, p. 146.

³⁵ Zie J. Muis, *Openbaring en interpretatie. Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte*, Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage, 1989, p. 86 ev.

³⁶ KD I,2, p. 40.

³⁷ KD I,2, p. 42, 122.

buiten God (en geloof) om; zonder opstanding zou het kruis niet God openbaren, maar wellicht iets heel anders.³⁸

De objectieve werkelijkheid van de openbaring, namelijk Jezus Christus als geopenbaarde Woord van God, is dynamisch, zo zagen we. Het is namelijk God die Hem openbarend naar ons toebrengt door middel van Schrift en prediking. 'Daarmee maakt Hij het mogelijk dat zijn Woord van daar en toen hier en nu wordt gehoord.'³⁹ Dit is echter geen vanzelfsprekend en automatisch gebeuren. Dit komen is een contingente daad van God.

In latere delen van de KD, met name in KD IV (de verzoeningsleer), is het Christus Zelf die subject van de openbaring is. Christus stelt Zichzelf tegenwoordig, Hij is de Opgestane die Zelf spreekt en handelt. Christus wordt niet meer het geopenbaarde Woord genoemd zoals Barth dat eerder deed, maar het openbarende Woord (*offenbarende Wort*).⁴⁰ In de opstanding en de verschijningsverhalen – waarin Hij zichtbaar verschijnt aan de mensen – getuigt Christus van Zichzelf aan alle mensen. Hij is in elke tijd present en spreekt tot de mens; op dynamische wijze is Hij de objectieve werkelijkheid van de openbaring.⁴¹

Deze accentverschuiving is voor ons onderzoek niet relevant. Het betreft namelijk een accentverschil in de leer van de *objectieve* openbaring die zich door de Geest openbaar moet maken voor de mens. Wat blijft staan is namelijk dat Geest de mens in staat stelt de openbaring van Christus te vernemen, ook al verschuift het accent in deze openbaringsleer.

2.1.3 De rol van de Geest in de objectieve openbaring

De heilige Geest speelt ook aan de objectieve kant van de openbaring een belangrijke rol. Het werk van de Geest bij de incarnatie wordt door Barth als grondlegend (*grundlegend*) gezien voor het werk van de Geest aan de mens. Daarom richten we ons nu op het werk van de Geest bij de incarnatie.

In de leer van de incarnatie volgt Barth de leer van de an- en enhypostasie: de menselijke natuur van Christus heeft geen eigen bestaanswijze, los van de Logos (an-hypostasie); Zijn menselijke natuur krijgt zijn concrete bestaan in de persoon van de Logos (en-hypostasie).⁴² Het Woord is vlees geworden, de eeuwige Zoon van God heeft het

³⁸ J.B.M. Wissink, *De inzet van de theologie*, p. 106.

³⁹ J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 101.

⁴⁰ KD III,2, p. 47, p. 57 (waar Christus onder meer *Offenbarer* genoemd wordt), zie ook J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 86, n. 36.

⁴¹ J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 88, vermoedt dat Barths discussie met Bultmann de reden voor de verschuiving is. Omdat Bultmann Barths spreken over 'Schrift en prediking als Woord Gods in relatie tot ons' van harte kon beamen, maar wel op zijn eigen wijze interpreteerde, namelijk zo, dat die relatie pas tot stand komt in ons verstaan van het kerugma, zag Barth zich genoodzaakt hier tegen Bultmann stelling te nemen. Barth trekt al zijn gedachten over Gods Zelfopenbaring samen op het punt van de opstanding, het punt dat Bultmann juist prijsgaf als uitgangspunt voor de theologie. De opstanding is namelijk het meest onzeker in het historisch onderzoek en het minst toegankelijk voor het verstaan.

⁴² KD I,2, p. 180, zie ook: K. Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis* (voor Nederland bewerkt en van aantekeningen voorzien door dr. K.H. Miskotte), Callenbach, Nijkerk, 1935, p. 83. Barth volgt hier de leer van de oude kerk. Dat sluit echter niet uit dat Barth in KD II,1 op een eigen manier gebruik maakt van deze leer. Van der Kooi, die op grond van KD II,1 stelt dat Barth 'het concept van de 'enhypostasie' en 'anhypostasie' op een eigen manier gebruikt', en dus niet op de klassieke manier, rekent niet met

mens-zijn aangenomen. God is het subject in dit gebeuren. ‘*Hij* spreekt, *Hij* handelt hier, *Hij* doet het als mens, maar *Hij* doet het.’⁴³

Binnen deze klassieke leer benadrukt Barth echter sterk de rol van de Geest. De menselijke natuur heeft volgens Barth namelijk niet in zichzelf de mogelijkheid om in de eenheid met de Zoon van God opgenomen te worden. ‘De mogelijkheid van de menselijke natuur, opgenomen te worden in de eenheid met de Zoon van God, is de Heilige Geest.’⁴⁴ En deze mogelijkheid is in de incarnatie werkelijkheid. Vandaar dat Barth ook kan stellen dat ‘door de Geest de menselijke natuur opgenomen wordt in de eenheid met de Zoon van God.’⁴⁵ De heilige Geest maakt dat de menselijke natuur door de Zoon kan worden aangenomen.

Hierbij moet een precisering gemaakt worden. Als Barth spreekt over de menselijke natuur die door God de Zoon in de eenheid met Zichzelf wordt opgenomen, dan betreft dit niet het ons – zonder incarnatie – reeds bekende menselijke; de natuur (het wezen, het zijn) van de mens moet volgens Barth namelijk inhoudelijk gevuld worden vanuit de openbaring. Het betreft de menselijke natuur *in een bepaalde gestalte* die door God is uitgekozen en voorbereid – daarbij gaat het weliswaar om de menselijke natuur, maar die existeert in de gestalte van een werkelijk mens.⁴⁶ Het is de menselijke natuur *in deze ene concrete mogelijkheid* die door de Geest is voorbereid en door de Zoon is aangenomen.

Dit wil overigens niet zeggen dat de aanname van de menselijke natuur in deze ene gestalte, het menselijke van alle mensen niet aangaat. Integendeel. In de aanname van deze ene gestalte is het menselijke aller mensen, de menselijke natuur als zodanig in de eenheid met God opgenomen.⁴⁷ En door de Geest wordt de mens hierover tot inzicht gebracht. Want juist als men door het werk van de Geest tot geloof komt, dan ontstaat er een gemeenschap van gelovigen die, door de Geest met Hem verenigd, hun eigen natuur in de existentie met God verenigd en verhoogd vinden.⁴⁸ Deze door de incarnatie geschiede verhoging en verheffing van de menselijke natuur betekent niet slechts een verbetering van de aan de mens reeds gegeven mogelijkheden. Zij betekent een verheffing van de natuur van de mens naar een andere kwaliteit, naar een andere sfeer van vrijheid en dienstbetoon.⁴⁹

We zien dus dat door de Geest de menselijke natuur opgenomen wordt in de eenheid met de Zoon. Dit werk van de Geest bij de incarnatie is voor Barth fundamenteel voor het werk van de Geest überhaupt. Dat blijkt onder meer uit het feit dat hij het werk van de Geest in de incarnatie grondlegend (*grundlegend*) acht voor het werk van de Geest aan de mensen;⁵⁰ tevens noemt Barth dit werk van de Geest de ‘reële grond’

wat Barth onder meer in KD I,2 en bijvoorbeeld ook in KD IV,2, p. 52, 53 schrijft. Zie C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 251, n. 56.

⁴³ K. Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, p. 83.

⁴⁴ KD I,2, p. 217: “Die Möglichkeit der menschlichen Natur, aufgenommen zu werden in die Einheit mit dem Sohne Gottes, ist der Heilige Geist.”

⁴⁵ KD I,2, p. 217.

⁴⁶ KD IV,2, p. 52.

⁴⁷ KD IV,2, p. 52.

⁴⁸ KD IV,2, p. 64.

⁴⁹ KD IV,2, p. 31.

⁵⁰ KD I,2, p. 217: “Eben um diese Freiheit des Heiligen Geistes und im Heiligen Geistes handelt es sich aber grundlegend schon in der Fleischwerdung des Wortes Gottes...”

(*Realgrund*)⁵¹ van de Kerk en van de ‘geboorte van alle kinderen Gods’.⁵² Ook gebruikt Barth het woord *prototype*. Het werk van de Geest in de incarnatie is prototypisch voor het werk van de Geest in de geboorte van alle kinderen Gods, hoewel deze niet direct, maar indirect, namelijk door het geloof in Christus, worden wat zij van nature niet zijn.⁵³

Kortom, Barth stelt dat op grond van het werk van de Heilige Geest in de incarnatie diezelfde bereidmaking van de mens voor God door de Geest ook aan ons kan gebeuren.⁵⁴ Dat laat zich als volgt begrijpen. Ten eerste moet worden genoemd dat door de incarnatie de diastase tussen God en mens wordt overbrugd.⁵⁵ De menselijke natuur wordt in de eenheid met de Zoon van God opgenomen, waardoor de verhouding tussen God en menselijke natuur drastisch gewijzigd wordt. In Christus wordt de menselijke natuur vanwege deze eenheid door de Geest *drager* van de openbaring; in ons wordt de menselijke natuur vanwege deze eenheid door de Geest *ontvanger* van de openbaring.⁵⁶ Omdat de Geest de menselijke natuur bereid maakte door de Zoon aangenomen te worden, kan Hij de menselijke natuur bereid maken voor een ontmoeting met deze Zoon, met het Woord van God. De Geest maakt de menselijke natuur bereid voor een ontmoeting met het Woord.

Ten tweede is de incarnatie grondlegend voor het werk van de Geest aan de mens. Zonder incarnatie kan er immers niet worden gesproken over de genade die ons in Christus verschijnt en ontmoet. Zonder incarnatie is er eenvoudigweg geen ontmoeting met het Woord mogelijk.

2.2 De Geest: subjectieve werkelijkheid van de openbaring

De objectieve werkelijkheid van de openbaring laat zich als volgt omschrijven: God openbaart Zich in Jezus Christus. Dit wil echter niet zeggen, dat deze openbaring voor ons mensen openbaar is; de objectieve werkelijkheid van de openbaring is geen algemeen gegeven, dat voor mensen toegankelijk is. Het is de Geest van God die de openbaring in de Zoon openbaar maakt. De heilige Geest maakt dat mensen in Christus gaan geloven. De heilige Geest wordt door Barth dan ook de *subjectieve* werkelijkheid van de openbaring genoemd.⁵⁷

⁵¹ Miskotte legt uit: “Realgrund” wordt in de deutsche wijsgeerige terminologie gebruikt in onderscheiding van “Erkenntnisgrund”. K. Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, p. 279, n. 22.

⁵² K. Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, p. 88.

⁵³ *KD I,1*, p. 510: “Dieses Werk des Geistes ist prototypisch für das Werk des Geistes im Werden der Kinder Gottes: ebenso werden wir ja, aber nun nicht direkt, sondern indirekt, *per adoptionem*, im Glauben an Christus, was wir von Natur nicht sind: Kinder Gottes.”

⁵⁴ *KD I,2*, p. 218: “Und die Nennung des Heiligen Geistes ist hier zweitens insofern bezeichnend, als sie auf jenen Zusammenhang hinweist, in welchem unsere Versöhnung mit der Existenz des Versöhners steht, auf die primäre Verwirklichung des Werkes des Heiligen Geistes, auf Grund deren dasselbe Werk, dieselbe Bereitstellung des Menschen für Gott durch Gott selber auch an uns geschehen kann: als reine Gnade, und zwar als die in Jesus Christus erschienene und uns begegnende und geschenkte Gnade.”

⁵⁵ Zie P.S. Oh, *Karl Barth's Trinitarian Theology. A Study in Karl Barth's Analogical Use of the Trinitarian Relation*, T&T Clark, 2006, p. 148.

⁵⁶ *KD I,2*, p. 218.

⁵⁷ *KD I,2*, p. 222 ev.

Barth maakt bij het werk van de Geest onderscheid tussen de objectieve tekengeving (als antwoord op de vraag hoe de openbaring van Christus bij de mensen komt – *in nos*) en het subjectieve, innerlijke werk (als antwoord op de vraag hoe deze objectieve openbaring als zodanig in de mensen ingaat – *in nobis*).⁵⁸

Opvallend is dat Barth ook de tekengeving onder het kopje van de *subjectieve* werkelijkheid van de openbaring – en daarmee dus onder het werk van de Geest – schaaft; de tekengeving had ook onder het kopje van de *objectieve* werkelijkheid kunnen worden geplaatst, zoals het werk van de Geest bij de incarnatie. We hebben namelijk gezien dat de objectieve werkelijkheid van de openbaring volgens Barth als dynamisch moet worden gezien. En in de verdere uitwerking van deze objectieve kant van de subjectieve werkelijkheid blijkt dat het vleesgeworden Woord Zich van deze tekens bedient. Christus is Degene, zo schrijft Barth, die van tekens gebruik maakt (men denke aan het volk, het land, de besnijdenis in het Oude Verbond, en tevens aan doop, preek en avondmaal in het Nieuwe Verbond) om tot de mens te komen.⁵⁹

Dat Barth de tekengeving echter onder de subjectieve werkelijkheid van de openbaring positioneert, heeft te maken met zijn visie op de Kerk. De Kerk is enerzijds een objectieve werkelijkheid; zij is de ruimte waar God mensen tot ontvangers van de openbaring maakt en wordt door Barth derhalve sacramenteel genoemd, dat wil zeggen ‘naar analogie van doop en avondmaal te begrijpen’.⁶⁰ Anderzijds is de Kerk de ruimte waarin Gods openbaring subjectief werkelijk is; zij is ook de verzameling van gelovigen en dus onder het werk van de heilige Geest te scharen.

In elk geval kan Barth zeggen dat de tekengeving de objectieve kant van de Kerk is, die de ruimte is waarin Gods openbaring subjectief werkelijk is,⁶¹ de ruimte waar mensen tot geloof komen. De subjectieve werkelijkheid van de openbaring heeft een objectieve kant, namelijk de zichtbare kant van de Kerk. De volgorde is dan ook: Christus-Kerk-gelovige.

Sprekend over de subjectieve kant van de subjectieve werkelijkheid van de openbaring, stelt Barth dat het ons uiteindelijk verborgen blijft *hoe* de mens tot geloof komt. Er kan worden vastgesteld dat God via tekens en met name via de Kerk tot ons komt. Er kan ook worden vastgesteld dat er mensen zijn die deze objectieve openbaring werkelijk zien, die werkelijk geloven in Jezus Christus. Maar hoe men van het eerste tot het tweede komt – van het zien van het teken tot het werkelijk geloven in het Subject van de tekengeving – is ons mensen niet bekend. Dat is ons mensen niet openbaar en kan het ook niet zijn omdat het de openbaring zelf is.⁶² Dit punt is voor Barth principieel: de vraag naar de actualisatie van het geloof (hoe geschiedt de openbaring aan de mens, hoe komt een mens tot geloof) kan in principe niet worden beantwoord. De beantwoording van deze vraag impliceert namelijk een abstractie van de realiteit van de kennis van het Woord van God. Alsof het mogelijk zou zijn vanuit de gege-

⁵⁸ *KD I,2*, p. 242, zie ook C. Vermeulen, *Cor Ecclesiae. Een onderzoek naar de pneumatologische consequenties van Karl Barths verkiezingsleer in het geheel van zijn ‘Kirchliche Dogmatik’*, uitgave eigen beheer, 1986, p. 175.

⁵⁹ *KD I,2*, p. 245-248. De vraag naar de eventuele verschuivingen in de Barths visie op het sacrament komt in een volgende paragraaf aan de orde.

⁶⁰ *KD I,2*, p. 253.

⁶¹ *KD I,2*, p. 245.

⁶² *KD I,2*, p. 255: “Und es ist uns darum nicht offenbar, weil es die Offenbarung selber ist.”

venheid van de openbaring terug te redeneren tot de situatie voordat de mens tot geloof kwam, of tot een mogelijke wereld waarin het Woord niet gegeven is, om zo tot een analyse te komen van een *a priori* mogelijkheid bij de mens de openbaring te ontvangen.⁶³ De vraag naar de *actualisatie* (hoe komt iemand tot geloof) beantwoordt Barth dus niet. Maar op de vraag naar de *mogelijkheid* van het geloof (hoe is het mogelijk dat iemand tot geloof komt) geeft hij wel antwoord. Maar ook dan gaat het niet om de mogelijkheid *a priori*, maar om de met de werkelijkheid van het geloof gegeven mogelijkheid.

De mens heeft vanuit zichzelf weliswaar geen mogelijkheid het goddelijke Woord te ontvangen, maar dat is voor Barth geen abstract principe los van het Woord, want dat zou weer kennis veronderstellen van het Woord waarvan de mens vervreemd is.⁶⁴ Het is een consequentie van wat het Woord Zelf openbaart over de conditie van de mens.⁶⁵ Het Woord openbaart de mens dat deze geen mogelijkheid heeft het Woord te ontvangen. Daarentegen heeft God Zelf deze mogelijkheid wel. God Zelf maakt dat de mens het Woord kan ontvangen en ontvangen. En dat is het werk van de Geest. De Geest staat er garant voor dat Gods zelfopenbaring door de mens gehoord en ook ontvangen wordt

2.3 Objectieve en subjectieve openbaring: onderlinge verhouding

De objectieve en subjectieve openbaring zijn wel te onderscheiden maar niet te scheiden. Zij vormen twee zijden van één en dezelfde goddelijke openbaring – de objectieve en subjectieve zijde – en hun onderlinge verhouding heeft een dynamische structuur. Er kan niet gesproken worden over menselijke kennis van het Woord zonder de Geest of het werk van de Geest daarin te betrekken. En omgekeerd kan er niet over de Geest worden gesproken zonder het Woord daarin te betrekken.

Dat niet over de Geest en over de subjectieve openbaring *an sich* kan worden gesproken, blijkt ook uit het feit dat in de pneumatologie van Barth de *ontmoeting*⁶⁶ een centrale positie inneemt. De Geest maakt een ontmoeting met het Woord mogelijk (de schepselmatige werking van de Geest) en realiseert deze ook (in het verbond). De subjectieve zijde is het gebeuren waarin er wordt gesproken over de objectieve zijde. De Geest verbindt ons met Christus, maakt het Woord tot Meester over de mens waardoor Jezus een tegenover van de mens wordt.

Deze dynamische structuur is gebaseerd op de herkomst van de heilige Geest. De heilige Geest is de Geest van Christus, en brengt dan ook niets anders dan het Woord tot gehoor. 'Hij is geen andere Geest dan de Geest van Christus. Hij is de subjectieve

⁶³ T. Ables, 'The Grammar of Pneumatology in Barth and Rahner: A Reconsideration', in: *International Journal of Systematic Theology* 11, 2 (2009), p. 212.

⁶⁴ *KD I,2*, p. 287-289.

⁶⁵ R. Williams, 'Barth on the Triune God', in: R. Williams, *Wrestling with Angels. Conversations in Modern Theology*, William B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, 2007, p. 106, 107.

⁶⁶ Zie par. 2.1.3, 4.4 en 4.5 van het huidige hoofdstuk.

mogelijkheid van de openbaring, omdat zijn werk niets anders is dan het *Subjektivwerden* van haar objectieve werkelijkheid.⁶⁷ Herkomst en object van de Geest zijn daarmee gegeven, namelijk Christus.

Het *filioque* dat door Barth sterk verdedigd wordt, wil voorkomen dat de Geest teveel wordt losgemaakt van het Woord, volgens Barth de grondfout van de 19^e eeuwse liberale theologie. De Geest van God en de geest van de mens worden daardoor teveel verbonden. Door niet de nadruk te leggen op de ontmoeting met het Woord die door de Geest gerealiseerd wordt en op het verwijzende karakter van de Geest wordt de subjectieve werkelijkheid van de openbaring beschreven met antropologische categorieën, zoals *Gefühl*.

Met deze dubbelzijdige structuur van de goddelijke openbaringswerkelijkheid, bestrijdt Barth niet alleen deze 19^e eeuwse theologie, die zijns inziens de Geest teveel los van Christus ziet. Barth gaat daarmee ook in tegen elke theologie die een ‘aanknopingspunt’ zoekt in de menselijke natuur waar de goddelijke openbaring op aansluit, een theologie door hem ‘natuurlijke theologie’ genoemd.⁶⁸ Men kan daarbij natuurlijk denken aan Barths discussie met Brunner, maar tevens moet de existentielle theologie van Bultmann worden genoemd.⁶⁹ Volgens Barth schept de Geest Zelf het rechte horen; daarvoor is geen ‘aanknopingspunt’ nodig.

Tevens gaat Barth in tegen het standpunt dat niet de subjectieve zijde benadrukt maar daarentegen alle nadruk legt op de objectieve zijde. Men denke daarbij aan een bepaald, door hem aangeduid als het rooms-katholieke, sacraments- en kerkbegrip.

Ten slotte moet worden gezegd dat Barth positie kiest tegenover de geschiedenisfilosofie van Hegel, doordat hij de objectieve en subjectieve zijde weliswaar niet scheidt, maar wel onderscheidt. Hegel verstaat de werkelijkheid als *Tätig*; de werkelijkheid is bij hem een zich verwerkelijkende werkelijkheid. Sterker nog, doordat ze zich verwerkelijk is de werkelijkheid werkelijk. Deze *Tätigkeit* is die van het *Vernunft*. Hegel stelt tegenover Kant dat de werkelijkheid niet slechts voor onze kennis geldt, ze is ook objectief geldig. Ze is namelijk ‘het begrip dat zichzelf denkt’ en daarmee zowel subjectief als objectief. De werkelijkheid is de eenheid van subjectiviteit en objectiviteit, ze is subjectief *tätig* en objectief is ze er.⁷⁰ Bij Barth gaat het niet om de eenheid van subjectief en objectief als zodanig. Er is een objectieve werkelijkheid van de openbaring, een van ons onafhankelijke werkelijkheid. Door de Geest kan de mens met deze werkelijkheid verbonden worden. Maar ook zonder deze verbondenheid zou deze objectieve werkelijkheid er zijn.

⁶⁷ *KDI* 2, p. 270: “Mit anderen Worten: das Werk des Heiligen Geistes bedeutet darum den zureichenden Grund für unser Hören des Wortes, weil es uns nichts anderes als eben das Wort zu Gehör bringt – darum den zureichenden Grund unseres Glaubens an Christus und unserer Gemeinschaft mit ihm, weil er kein anderer Geist ist als der Geist Jesu Christi – darum die subjektive Möglichkeit der Offenbarung, weil dieses Werk nichts anderes ist als das Subjektivwerden ihrer objektiven Wirklichkeit...”

⁶⁸ Bijvoorbeeld: K. Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, p. 90.

⁶⁹ G. Hunsinger, *How to read Karl Barth. The Shape of his Theology*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1991, p. 150: “For existential soteriology, in whichever form, the means of salvation includes some kind of fundamental human preparation, reception, or enactment which contributes to the actualization of salvation.”

⁷⁰ Zie par. 1 van het huidige hoofdstuk, vergelijk: W. Klouwen, *Die Wirklichkeit der Geschichte*, p. 140-151.

3 DE GEEST IN DE VERZOENINGSLEER

Na de analyse van de verhouding tussen Christus en de Geest in de openbaringsleer uit KD I – waarbij werd ontdekt dat het werk van de Geest een belangrijke plaats inneemt – richten we ons op de verzoeningsleer van Barth, zoals verwoord in KD IV. We bespreken met name twee paragrafen waarin de relatie tussen de opgestane Christus en de Geest zoals Barth die legt, duidelijk naar voren komt, te weten ‘Die Weisung des Sohnes’ (uit KD IV,2) en de ‘belofte van de Geest’ (uit KD IV,3).

Om deze paragrafen in hun context te plaatsen schetsen we eerst echter het fascinerende bouwwerk van de verzoeningsleer van Barth. Hij systematiseert het verzoeningswerk van Christus door middel van een drietal perspectieven, onderling met elkaar verbonden, zoals we in de volgende paragraaf zullen zien.

3.1 Een schematisch overzicht van het geheel van de verzoeningsleer

Een schematisch overzicht van de paragrafen en hun onderlinge verbanden van de verzoeningsleer van Barth wordt in de onderstaande tabel gegeven:⁷¹

	KD IV,1	KD IV,2	KD IV,3
	J.C., de Heer als Knecht	J.C., de knecht als Heer	J.C., de waarachtige getuige
Christologie	§ 59 Zelfvernederings Gods	§ 64 Verhoging Mensenzoon	§ 69 Chr. als borg en getuige
Hamartiologie	§ 60 's mensen hoogmoed	§ 65 's mensen traagheid en ellende	§ 70 's mensen leugen
Soteriologie	§ 61 rechtvaardiging	§ 66 heiliging	§ 71 's mensen roeping
Ecclesiologie	§ 62 HG en verzameling gemeente	§ 67 HG en opbouw van de gemeente	§ 72 HG en zending gemeente
Ethiek	§ 63 HG en geloof	§ 68 HG en christelijke liefde	§ 73 HG en hoop

Barths rijke en vernieuwende verzoeningsleer kunnen we onmogelijk in haar totaliteit aan de orde stellen en recht doen. Om in te kunnen gaan op ons thema, namelijk de vraag naar de verhouding tussen Christus en de Geest, volgt eerst een drietal observaties vooraf.

De eerste observatie betreft de plaats van het profetische ambt van Christus in het geheel van de verzoeningsleer. Barth spreekt met de klassieke theologie over de twee naturen van Christus, over de staat van vernedering en de staat van verhoging van Christus en over Zijn drie ambten, maar nieuw is de manier waarop hij deze bouwstenen met elkaar verbindt. Hij behandelt niet eerst de persoon van Christus (de tweena-turenleer), vervolgens Zijn leven (vernederings- en verhoging) en daarna Zijn ambten

⁷¹ Ten dele overgenomen uit: L.J. Koffeman, *Reader voor de cursus Kerkrecht (KO-I031). Collegestof en aantekeningen. Readernummer 109026*, 2006, 2007, p. 12. Zie ook: E. Busch, *Karl Barth*, p. 338, 339.

(in het aardse leven was Jezus profeet, in het sterven priester, in de opstanding koning). Barth combineert de drie ambten met de leer van de twee toestanden (vernedering en verhoging) en met die van de twee naturen (waarlijk God en waarlijk mens). In de staat van de vernedering (de Heer wordt knecht) blijkt dat Christus (in het ambt van priester) waarachtig God is; in de staat van de verhoging (de knecht als Heer) dat Christus waarachtig mens is, de koninklijke mens; ‘terwijl bij de behandeling van het profetische ambt de eenheid van de twee toestanden en van de twee naturen benadrukt wordt.’⁷² Barth spreekt dus niet over de persoon van Christus onafhankelijk van zijn werk voor ons (tegenover de oude traditie) en ook niet over zijn betekenis voor ons onafhankelijk van zijn persoon (tegenover de nieuwere theologie); hij brengt deze samen. En tevens ziet Barth de vernedering en de verhoging niet als een tweetal stadia, na elkaar. Gods nederdaling in Jezus betekent tegelijkertijd de verhoging van de mens Jezus. Ook vóór de opstanding is Jezus al de koninklijke mens. ‘Als de vernederde is hij de verhoogde en als de verhoogde is hij nog steeds de vernederde. In zijn vernedering als God begint al zijn verhoging als mens en zijn verhoging als mens sluit zijn vernedering nog steeds in.’⁷³

Voor de vraag naar de verhouding van Christus en de Geest is met name deze laatste constatering – dat Jezus al vóór de opstanding de koninklijke mens is – van belang. In de traditionele theologie wordt het profetenambt van Christus vooral aan de aardse Jezus gekoppeld, het priesterambt aan de stervende Jezus en het koninklijke ambt aan de opgestane Heer; al moet daarbij worden opgemerkt dat in elk geval bij Calvijn het profetisch ambt ook ‘de verkondiging van de verhoogde Christus door woord en sacrament van de kerk’ omvatte.⁷⁴ Doordat Barth de staat van de vernedering en van de verhoging, en dus de ambten van priester en koning, niet *na* elkaar, maar *naast* elkaar plaatst, en dus ook bij de aardse Jezus kan onderbrengen, kan hij het profetische ambt van Christus behandelen in het kader van Jezus als de levende Heer.⁷⁵ Dit is voor ons onderwerp relevant, wanneer wij spreken over de verhouding van Christus en de Geest in KD IV,3, het deel dat handelt over het profetenambt van Christus. Barth wil zich op deze wijze afgrenzen tegen de leer van de verzoening als een statisch afgerond geheel. ‘De verzoening openbaart zich ook terwijl zij plaatsvindt.’⁷⁶ In zijn profetisch ambt maakt Christus Zijn werk werkzaam en kenbaar onder de mensen.⁷⁷

In de tweede plaats stellen we vast dat Barth de leer van de Heilige Geest als een deel van de verzoening beschouwt en niet als op zichzelf staand. Het heil is objectief gerealiseerd in het leven, het sterven en de opstanding van Jezus Christus, zo stelt Barth tegenover Bultmann, die het heilshandelen van God in Jezus Christus laat opgaan in de verkondiging omtrent Jezus Christus,⁷⁸ maar moet subjectief in het leven van de mens gerealiseerd worden en gestalte krijgen. De verzoening is dus volgens Barth niet iets dat zich alleen maar in het verleden heeft afgespeeld, zoals ook al in de vorige alinea werd opgemerkt; door de Geest wordt de mens erbij betrokken. Dat gebeurt als

⁷² E. Busch, *Karl Barth*, p. 338.

⁷³ E. Meijering, *Karl Barth*, p. 166.

⁷⁴ H. Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 293.

⁷⁵ E. Meijering, *Karl Barth*, p. 183.

⁷⁶ E. Busch, *Karl Barth*, p. 381.

⁷⁷ *KD IV,3*, p. 323.

⁷⁸ E. Meijering, *Karl Barth*, p. 146.

de mens zich door de koninklijke mens Jezus Christus tot God laat brengen. De verzoening is een gebeuren en geen statisch afgerond geheel.

Ten derde valt op dat de Kerk en vervolgens het geloof, de hoop en de liefde in bovenstaand schema uitdrukkelijk onder het teken van de Geest staan, maar bijvoorbeeld de heiliging en de roeping niet. Komt zo de gelijktijdigheid van ons christologisch en pneumatologisch spreken – zoals bijvoorbeeld Calvin dat voor ogen stond – niet onder druk te staan?⁷⁹

Barth heeft zelf aangegeven dat hier ook andere keuzes gemaakt hadden kunnen worden. Hij vraagt zich af of ook niet de heiliging, de roeping en (zelfs) de rechtvaardiging onder het teken van de heilige Geest hadden kunnen en moeten staan.⁸⁰ De vraag komt dan natuurlijk op welke inhoudelijke consequenties zo'n systematische verandering zou hebben, een vraag die wij verder laten rusten.

Na deze inleiding op de verzoeningsleer van Barth, zullen we in de volgende paragraaf onderzoeken hoe de heilige Geest en de verhoogde en opgestane Christus Zich tot elkaar verhouden. We richten ons daarbij op KD IV,2 en KD IV,3.

3.2 *De pneumatologische duiding van Die Weisung des Sohnes*

In deel twee van de verzoeningsleer behandelt Barth deze vanuit het perspectief van de verhoging van de mensenzoon. De mensenzoon is de koninklijke mens. Nu impliceert de verhoging van het zijn van deze mens de verhoging van het zijn van ieder mens; uitspraken over het zijn van Christus zijn ontologische uitspraken die ons aller zijn betreffen, zo stelt Barth in dit deel van de verzoeningsleer.⁸¹ Ons zijn is namelijk in Christus, en wij zijn met Hem opgestaan. De vraag is echter hoe de mens ertoe komt dit werkelijk te zien en te herkennen.⁸² Dit heeft volgens Barth met de macht en kracht van de koninklijke mens Jezus Christus te maken; een kracht die Barth uitvoerig beschrijft en typeert en uiteindelijk verbindt met de tegenwoordigheid en de werking van de heilige Geest.⁸³ De Geest is heer en meester over al het individuele en collectieve christelijke zijn; ook instituties, leer en moraal zijn gaven van de Geest.⁸⁴ Hoe typeert Barth in dit deel de heilige Geest? Hij noemt een viertal punten:

- De Geest is de tegenwoordigheid en actie van Jezus Christus Zelf. De Geest is Jezus Zelf in de kracht van Zijn Openbaring. Hij is de kracht in welke Jezus Christus Zelf Zijn weg naar het kruis ging, weer opstond en sindsdien tussen de mensen werkzaam is en Zich gehoor verschaft.⁸⁵
- Toch vindt er geen identificatie van de Geest met Christus plaats. De Geest is namelijk ook de Geest van de Vader, wat volgens Barth wil zeggen dat het God ten

⁷⁹ E.J. Beker, J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 4*, p. 70.

⁸⁰ In *Schleiermacher-Auswahl*, p. 311 schrijft Barth: "Ich hatte den guten Instinkt, in der "Kirchliche Dogmatik" IV/1-3 wenigstens die Kirche und dann den Glauben, die Liebe und die Hoffnung ausdrücklich unter das Zeichen des Heiligen Geistes zu stellen. Aber hätte nicht schon die Rechtfertigung, die Heiligung, die Berufung unter dieses Zeichen gestellt sein können und müssen?"

⁸¹ KD IV,2, p. 312.

⁸² KD IV,2, p. 330.

⁸³ KD IV,2, p. 336-357.

⁸⁴ KD IV,2, p. 358, 359.

⁸⁵ KD IV,2, p. 361.

diepste om de gehele mensheid gaat. God wil dat Zijn ja-woord, uitgesproken in de existentie van Jezus, in de gehele wereld gehoord wordt.⁸⁶

- Ten derde benadrukt Barth dat de Geest met de Vader en de Zoon Zelf God is, en dat Hij juist daarom Geest van Jezus Christus kan zijn. Dit legt Barth als volgt uit. Het geheim van Jezus Christus is dat Hij laat zien dat in God ‘hoogte’ (de Vader) en ‘diepte’ (de Zoon) is, autoriteit en gehoorzaamheid en dat deze beide in liefde verenigd zijn. Jezus Christus is dus afbeelding van het leven van de drie-enige God Zelf.⁸⁷ Later zegt Barth het zo: in de existentie van Jezus komen het diepste goddelijke erbarmen – namelijk van de Vader vanwege het lijden en de vernedering van de Zoon – en de hoogste goddelijke majesteit – namelijk de majesteit van de Zoon – samen. De daad van erbarmen en de majesteitelijke daad van de Zoon vormen samen feitelijk één levensakt van God. De existentie van Jezus getuigt dus van deze goddelijke levensakt, en juist deze getuigenis *is* de heilige Geest als de Geest van Jezus Christus.⁸⁸ Waarom? Omdat de Geest in de triniteit de liefde is tussen de Vader en de Zoon,⁸⁹ tussen de Hoogte en de Diepte in God, de liefde waarvan de existentie van Jezus getuigt.
- Ten vierde geeft Barth aan dat de Geest niet slechts als gave van de Vader en de Zoon en als zodanig God is, maar dat de Geest God is met de Vader en de Zoon. Daarom is Hij ook zelfstandige bron van de waarheid en kan Hij als zodanig de mens in de waarheid leiden.⁹⁰

De Geest is de Geest van Jezus Christus, omdat de existentie van Jezus getuigt van de eenheid tussen de Vader en de Zoon, de eenheid die immanent-trinitarisch de Geest is. Bovendien is deze Geest bron van Waarheid en leidt Hij mensen in de waarheid. We zien hier een dialectisch spreken over de godheid van de Geest, dat we ook in de triniteitsleer tegen zullen komen en daar verder zullen uitwerken.⁹¹

Wanneer Barth vervolgens het werken van de Geest analyseert, gebruikt hij daarvoor het woord *Weisen* en *Weisung* – daarmee doelend op het nieuwtestamentische vermanen (παράκλησις) – en onderscheidt hij vervolgens drie aspecten: *Einweisung*, *Zurechtweisung* en *Unterweisung*.⁹²

Met de uitdrukking *Einweisung* – het eerste aspect van de *Weisung* – wordt het vaststellende karakter van het werk van de Geest bedoeld. De Geest wijst op het feit dat Jezus leeft, dat Hij voor ons leeft en dat wij met Hem leven.⁹³

Bij de *Weisung* hoort ook de *Zurechtweisung*. De heilige Geest laat de mens niet met rust en confronteert hem met alles wat in tegenspraak is met zijn zijn in Christus. Dat doet Hij op een hardhandige manier: de mens wordt er door de Geest toe gedreven tegen zichzelf stelling te nemen, tegen zijn keuzes en zijn teruggrijpen op zijn zijn

⁸⁶ KD IV,2, p. 372, 373, zie ook par. 5.1.2 van het huidige hoofdstuk.

⁸⁷ KD IV,2, p. 392.

⁸⁸ KD IV,2, p. 401.

⁸⁹ KD IV,2, p. 393.

⁹⁰ KD IV,2, p. 401.

⁹¹ Zie par. 7.3 van het huidige hoofdstuk.

⁹² KD IV,2, p. 405.

⁹³ KD IV,2, p. 405, 408.

buiten Christus.⁹⁴ Het werk van de Geest heeft dan ook een kritisch karakter, Hij is onze rechter en handelt als zodanig ook aan ons.⁹⁵

In de derde plaats bestaat het werk van de Geest ook uit de *Unterweisung*. Het gaat in deze onderwijzing niet om het aanleren van algemene wetten waarin de wil van God gevangen zou kunnen worden; de Geest leert de mens te vragen naar de wil van God in een specifieke situatie, de wil die de Geest aan de mens bekend maakt en in zijn hart schrijft.⁹⁶ De onderwijzing van de Geest roept de mens op om vanuit de vrijheid in Christus werkzaam te zijn.

Nu vormt de *Zurechtweisung* niet alleen in de verzoeningsleer een belangrijk facet van het werk van de Geest. Het vermanende en corrigerende werk van de Geest is voor Barth een centraal thema in zijn gehele pneumatologie. Barth spreekt feitelijk met twee woorden over het werk van de Geest. De Geest is namelijk de Parakleet, en dat betekent dat de Geest niet alleen vertroost maar ook vermaant.⁹⁷ De liefde die de Geest schenkt is dan ook – naast verkiezend en scheppend – ook reinigende liefde.⁹⁸

Dat geldt niet alleen voor het werk van de Geest in en aan de gelovige. Dat geldt ook voor Zijn werk in en aan de Kerk. Zo stelt Barth in een beschouwing over wat het betekent om in de tijd tussen de opstanding en wederkomst te leven, dat de gemeente twee vergissingen kan maken. Ten eerste kan de gemeente de *troost* van de Geest, waardoor de ze bevrediging kan vinden in deze periode van wachten, miskennen.⁹⁹ Maar, ten tweede, kan de gemeente ook de *kritiek* van de Geest miskennen. De kritiek waarmee de Geest de Kerk geen moment toestaat met haar huidige stand van zaken tevreden te zijn, laat staan als absoluut te stellen.¹⁰⁰

Ook in de scheppingsleer ziet Barth dit kritische en oordelende karakter van de Geest op analoge wijze terugkomen, en wel in de afhankelijkheid van mens – zoals we in paragraaf 4 zullen zien. De mens is op elk moment afhankelijk van de Geest en staat daarmee onder het oordeel van de Geest.

Recapitulerend stellen we dat er in de heiligingsleer (het tweede deel van de verzoeningsleer) een pneumatologische duiding plaatsvindt van *Die Weisung des Sohnes*. Daarbij komen we een belangrijk facet van het werk van de Geest op het spoor: de *Zurechtweisung*; een facet dat we ook zien in Barths spreken over het werk van de Geest in en aan de Kerk en – op analoge wijze – in en aan ieder mens, als schepsel van God.

⁹⁴ *KD IV*,2, p. 412.

⁹⁵ *KD IV*,2, p. 414.

⁹⁶ *KD IV*,2, p. 416.

⁹⁷ *KD I*,1, p. 476 Zie voor uitwerking van deze gedachte ook J.J. Buckley, 'A Field of living Fire. Karl Barth on the Spirit and the Church', in: *Modern Theology* 10 (1994), 81-102, p. 92 ev.

⁹⁸ *KD IV*,2, p. 874.

⁹⁹ *KD III*,2, p. 612, 613: "Zwei sehr entgegengesetzte, aber unter sich verwandte und zusammengehörige Irrtümer sind von hier aus als solche zu erkennen und abzuweisen. Der eine besteht ... infolge der Verkenning des Trostes des Heiligen Geistes, in dessen Werk die auf ihren Herrn wartende Gemeinde an jedem Tag und zu jeder Stunde dieser Zeit, indem sie wartet, auch volles Genügen hat."

¹⁰⁰ *KD III*,2, p. 614: "Der andere, entgegengesetzte Irrtum besteht infolge einer Verkenning der Kritik des Heiligen Geistes, dessen Werk der ihrem Herrn entgegengehenden Gemeinde an keinem Tag und zu keiner Stunde erlaubt, sich mit ihrem gegenwärtigen Stand zufrieden zu geben, geschweige denn, ihn absolut zu setzen."

In de volgende paragraaf bestuderen we de relatie tussen de opgestane Christus en de Geest zoals Barth die legt in KD IV,3.

3.3 De komst van Christus in 'de belofte van de Geest'

De verzoening door Jezus Christus is ware en daarmee ook openbare werkelijkheid; zij wordt dat niet slechts wanneer mensen zich verzoend weten. In zichzelf is zij licht, en daarom kan zij ook het licht voor de mensen zijn. Jezus Christus heeft als Profeet nog steeds een strijd te voeren tegen de machten van leugen en duisternis, maar het is wel een gewonnen strijd. Hij is namelijk de Gekruisigde en Opgestane die leeft en verzoening heeft gebracht. Jezus is door de dood heen gebroken en zo is Hij het licht van de wereld (zonder Pasen kan Hij ons licht niet zijn). In Zijn openbaring gaat Hij de duisternis van het niet-weten in. Dit roept de vraag op hoe Hij dat doet. Op welke wijze overbrugt de Opgestane de kloof tussen Hem en de mens? Met andere woorden, hoe komt Jezus Christus in zijn profetisch ambt tot ons? Barth beantwoordt deze vraag op kenmerkende wijze niet vanuit de mens, maar vanuit Christus.

Cruciaal is dat volgens Barth de verschijning van Jezus na de opstanding, de uitstorting van de Geest en de wederkomst van Christus drie vormen van één en hetzelfde gebeuren zijn, namelijk van het wederkomen van de gekomene, van Christus. Christus komt in de tijd tussen de opstanding en hemelvaart enerzijds en de wederkomst anderzijds tot ons in 'de belofte van de Geest'.¹⁰¹ De belofte van de Geest is het komen van Jezus Christus in de nog voortdurende eindtijd – de tijd tussen de Opstanding/hemelvaart en de wederkomst; zij is zijn 'directe, onmiddellijke tegenwoordigheid en actie onder, bij en in ons'.¹⁰² (Terzijde merken we het volgende op: door te spreken over 'onder, bij en in ons' gebruikt Barth de lutherse sacramentele formule van de *consubstantiatie* waarmee wordt aangegeven dat het brood niet van substantie verandert, terwijl Christus wel in en bij en onder het brood aanwezig is.¹⁰³)

Barth gebruikt met opzet de dubbelzinnige term 'de belofte van de Geest', die zowel gelezen kan worden als een *genitivus subjectivus* en als een *objectivus*. Voordat we overgaan tot de uitwerking van deze term, is het goed de achtergrond ervan aan te geven; dezelfde uitdrukking is namelijk door Barth al in een eerder werk gebruikt.

In *Der heilige Geist und das christliche Leben*,¹⁰⁴ een voordracht uit 1930, bevestigt Barth zijn pneumatologische positie uit zijn nog eerdere werken. Die houdt in dat

¹⁰¹ KD IV,3, p. 405.

¹⁰² KD IV,3, p. 405: "Er kommt in der Verheißung des Geistes. Sie ist seine direkte, unmittelbare Gegenwart und Aktion unter, bei und in uns."

¹⁰³ Hoewel daarbij moet worden aangetekend dat de formule feitelijk luidt: in, met en onder de tekenen van brood en wijn (terwijl Barth spreekt over in, bij en onder). Dat het lichaam en bloed van Christus in en onder brood en wijn aan de christenen gegeven wordt, leert Luther in De Grote Catechismus. Het woordje *met* is afkomstig uit de door Melancthon veranderde Augsburgse Confessie (1540). Stond er oorspronkelijk, dat 'lichaam en bloed van Christus waarlijk aanwezig zijn en uitgedeeld worden in de maaltijd van de Heer', de veranderde tekst zegt, 'dat met brood en wijn waarlijk worden aangeboden het lichaam en bloed van Christus'.

Zie: W. Noordhuis, W.E.P. Parchen, G. Schoenmaker, C.Ch.G. Visser (red.), *Lutherse Geschriften. Belijdenisteksten van een kerk*, Boekencentrum, 's-Gravenhage, 1987, p. 121 en p. 147.

¹⁰⁴ K. Barth, 'Der heiligen Geist und das christlichen Leben', in: K. Barth, H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1930, p. 39-105.

de openbaring in de heilige Geest uitsluitend in de handen van God ligt; een continuïteit tussen God en mens is er niet en een menselijke ‘aanleg’ tot zelfstandige Godskennis bestaat niet. Nieuw is echter dat voor Barth de eschatologische belofte van de tegenwoordigheid van God tot *modus* van Gods *aanwezigheid* wordt.¹⁰⁵ Hij leest de term *de belofte van God* en *de Geest der belofte* niet als *genitivus objectivus*, maar als *genitivus subjectivus*. God geeft de belofte en is in deze belofte tegenwoordig; de Geest der belofte is in de belofte tegenwoordig, met andere woorden, is als Geest der belofte tegenwoordig.¹⁰⁶

In KD IV,3 leest Barth de term belofte van de heilige Geest dus als *modus* van de aanwezigheid van Christus. Hij leest die term echter niet meer alleen als *genitivus subjectivus*, maar ook als *genitivus objectivus*. Hij onderscheidt namelijk twee groepen mensen: mensen die Jezus kennen en mensen die Hem nog niet kennen. Jezus Christus is in deze gestalte van de belofte van de Geest de hoop voor alle mensen – in die zin verbindt Barth deze twee groepen – maar Hij is dat niet voor alle mensen op gelijke wijze. Voor hen die Jezus kennen (de christenen) is de Geest Degene die belooft (betekenis 1 van ‘de belofte van de Geest’); voor hen die Hem niet kennen (de niet-christen) is de Geest Degene die beloofd is (betekenis 2 van ‘de belofte van de Geest’).¹⁰⁷ We gaan hieronder nader op dit onderscheid in.

1: De Geest belooft. De Geest, de in de kracht van Zijn opstanding handelende Jezus, is – zoals geschreven – onder, bij en in bepaalde mensen werkzaam en tegenwoordig. Deze mensen krijgen twee beloften: de belofte van *Zijn* toekomst en de belofte van Zijn tegenwoordigheid en bijstand in *hun* tijdelijke toekomst. Deze mensen zijn ontvanger, drager en bezitter van de belofte van het eeuwige rijk. De belofte van de Geest begeleidt hen op de weg: zij doet dat als toezegging dat dit de juiste weg is, als toezegging van hun vrijheid en als het voor hen geldende gebod om in deze vrijheid te leven. Ze is de hen steeds opnieuw geschonken kracht deze weg te gaan. Zij kunnen van de vrijheid die door de rechtvaardiging verkregen is, gebruik maken.¹⁰⁸

2: De Geest is beloofd. De Geest is bij bepaalde mensen nog niet in de subjectieve realisering tegenwoordig en werkzaam. Deze mens mist dan natuurlijk ook de tijdelijke en eeuwige toezeggingen. Maar de Geest, en met Hem al Zijn toezeggingen, is ook aan hen beloofd. Alle mensen bestaan als met-God-verzoenden. Hun is de Geest beloofd, maar zij kennen Christus *nog* niet, waarbij het woordje *nog* van beslissende betekenis is. De Geest is al onderweg, is al bezig hen te bereiken. Geen rebellie is sterk genoeg om de ondergang van zijn niet-kennen van Christus tegen te houden. In deze zin is Christus ook voor hen de hoop.¹⁰⁹

Christus komt dus tot ons in de belofte van de Geest. De Geest is de in de kracht van zijn opstanding handelende Jezus. Dit roept in elk geval twee vragen op:

¹⁰⁵ Zie C. Henning, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000 p. 79.

¹⁰⁶ K. Barth en H. Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist*, p. 94, 95, 96.

¹⁰⁷ KD IV,3, p. 405.

¹⁰⁸ KD IV,3, p. 406-408.

¹⁰⁹ KD IV,3, p. 408-411.

1. Ten eerste de vraag waarom Barth het komen van de Geest en het werk van de Geest zo christologisch duidt. Waarom betekent Pinksteren voor hem een parousie van Christus, de wederkomst van Christus in *mittleren Gestalt*?¹¹⁰
2. Ten tweede roept de bovenstaande analyse de vraag op of er genoeg aandacht is voor de eigenheid van het werk en het wezen van de Geest. Vindt er geen identificatie van de Geest met de Zoon plaats en is dit dan wel voldoende trinitarisch gedacht?

We gaan hieronder op deze beide vragen in.

Ad 1: Waarom wordt het komen en het werk van de Geest (de belofte van de Geest) zo christologisch geduid? De verzoening is volgens Barth door Jezus Christus niet alleen werkelijkheid, maar ook waarheid en in zichzelf licht. Omdat zij in zichzelf licht is, kan zij het licht voor de mensen zijn. Jezus Christus is in Zijn ambt als profeet het licht des levens, en met een terminologie die Barth van Blumhardt overneemt, *Jesus ist Sieger*. Hij heeft als Profeet en als Licht des levens een strijd te voeren tegen de machten van leugen en duisternis, maar het is wel een gewonnen strijd. En dat weet Barth vanwege het volgende: Jezus is de Levende, en is als de Levende door de dood heen gebroken; in Zijn openbaring gaat Hij de duisternis van het niet-weten in. Maar daarbij komt: Jezus' Woord appelleert aan de werkelijke mens. De werkelijke mens is de mens die door God geschapen is, en wiens door God geschapen wezen, ondanks alle vervreemding en zonden en duisternis, niet verloren is gegaan. Het Woord van genade is voor deze mens, voor ieder mens dus. En deze mens is voor het Woord der genade. Tussen deze beide bestaat, zo stelt Barth, 'een oorspronkelijke en onverwoestbare overeenstemming'.¹¹¹ Ten diepste stemt de mens dus overeen met de genade. Anders gezegd: de werkelijke mens stemt overeen met de werkelijke mens: Jezus. Hoe groot het verzet van de leugen tegen de genade in de mens ook is, de 'macht der overeenstemming' is sterker.¹¹² Of de mens het weet of niet, wezenlijk staat de mens aan de kant van de werkelijke mens Jezus; zij zijn wezenlijk met elkaar verbonden.

Barth ziet de overwinning op de duisternis gegarandeerd door de opstanding van Christus en door de verbondenheid van Christus met de werkelijke mens – het door de zonde niet verloren gegane wezen van ieder mens –, daarbij gebruik makend van motieven uit zijn scheppingsleer. De 'macht der overeenstemming' is sterker dan welke macht ook. Vandaar dat Barth sterk benadrukt, dat het Christus is – in Zijn ambt als profeet – die spreekt in het werk van de Geest. Hij is het licht des levens. Als de Geest zelfstandiger zou werken, zou Hij dan niet afdoen aan de lichtheid van het licht, aan de zege die al volbracht is?

Ad 2: Toch roept juist ook deze overweging de vraag op de naar de zelfstandigheid van de Geest bij Barth. Vindt er niet een identificatie plaats van de Geest met Christus? Hier valt het volgende over te zeggen. In het derde deel van de verzoeningsleer van Barth wordt het Pinkstergebeuren weliswaar christologisch geduid, maar daar

¹¹⁰ *KD IV,3*, p. 405.

¹¹¹ *KD IV,3*, p. 314: "Das Wort der Gnade ist für diesen Menschen. Und dieser Mensch ist für das Wort der Gnade. Zwischen diesen beiden besteht ursprüngliche und unzerstörbare Übereinstimmung."

¹¹² *KD IV,3*, p. 314: "Jesus Christus kann und tut das: nicht nur in der Macht des Wortes Gottes, das das Wort von seiner Versöhnungstat ist, sondern – eben indem es das ist! – in der Macht seiner Übereinstimmung mit dem wirklichen Menschen, als Appell an ihn."

staat tegenover dat er in zijn heiligingsleer – zoals we in de vorige paragraaf gezien hebben – een even verrassende pneumatologische duiding plaatsvindt van ‘Die Weisung des Sohnes’.¹¹³ En zeker omdat hier de Geest niet alleen als ‘de tegenwoordigheid en actie van Jezus Christus’ wordt gezien, maar ook als zelfstandige bron van Waarheid, als Schepper van alle kennis der waarheid en uiteindelijk als God Zelf, moet worden gezegd dat er in de verzoeningsleer van Barth geen identificatie plaatsvindt. Geen identificatie, maar een uitwerking van *het filioque*. Als zodanig is ook Barths beschouwing over de komst van Christus in ‘de belofte van de heilige Geest’ te begrijpen.

Bovendien blijkt de manier waarop Barth de koppeling van ‘de belofte van de Geest’ met de parousie uitwerkt, verrassend veel ruimte te bieden voor de werken die als werken van de Geest kunnen worden gezien. Enerzijds stelt Barth dat Christus de tussentijd tussen Hemelvaart en Zijn definitieve wederkomst niet ondergaat; Hij is, leeft, handelt en spreekt. En in dit tijdperk ziet Barth de christen als voorteken en begeleider van het voortgaande profetische werk van Christus die op zoek is naar hen die Hem nog niet kennen. Anderzijds typeert Barth de christen als ontvanger, drager en bezitter van de Geest en van de hem door de Geest beloofde ‘lichten, krachten en gaven’¹¹⁴ – de zelfstandige werken van de Geest. De christen wordt door deze Geest iemand die in de zaak van Christus mede subject wordt, aan Zijn kant gaat staan, Hem na-spreekt en met Hem meespreekt.

Kortom, Barth biedt in zijn pneumatische opvatting van het profetenambt van Christus veel ruimte voor het werk van de Geest, maar die moet dan wel begrepen worden als de Geest van Christus. We zullen in de paragraaf waarin we Barths opvatting over de charismata analyseren hier verder op doorgaan.

De dynamische structuur, zoals die in de openbaringsleer naar voren kwam, zien we ook terug in de leer van de verzoening. ‘Die Weisung des Sohnes’ duidt Barth pneumatologisch; ‘de belofte van de Geest’ ziet hij als een komen van Christus, dit laatste onder meer vanwege de kracht van de overeenstemming. Er vindt in deze delen geen identificatie van de Geest met de Zoon plaats, maar wel wordt de Geest nauw op Christus betrokken.

Naast deze dynamische structuur werden in de paragrafen 2 en 3 twee andere belangrijke accenten in Barths pneumatologie ontdekt:

- De vraag naar de actualisatie van het geloof wordt door hem principieel niet beantwoord.
- De *Zurechtweisung* is een belangrijk facet van het werk van de Geest.

We zullen in de volgende paragraaf de plaats van de Geest in de scheppingsleer (toespitst op de antropologie) analyseren. Ook in deze springt het christologische accent het meest in het oog – de mens Jezus vormt als de werkelijke mens het uitgangspunt van de antropologie en het verbond dat van het denken over de schepping –, maar ook nu kent Barth aan de pneumatologie een belangrijke plaats toe.

¹¹³ Zie par. 3.4.2 van het huidige hoofdstuk.

¹¹⁴ *KD IV*,3, p. 422.

4 DE GEEST IN DE SCHEPPING

We richten ons, zoals geschreven, in deze paragraaf op de verhouding tussen de Geest en de schepping volgens Barth in zijn *Kirchliche Dogmatik*, waarbij de focus zal liggen op zijn scheppingsleer, zoals hij die ontvouwt in KD III,1 en KD III,2. Vooraf zullen we echter nagaan hoe Barth spreekt over de Geest en de schepping in andere delen van de KD.

4.1 De Geest in de schepping in de KD in het algemeen

Het eerste deel van de KD (KD I,1) eindigt met een paragraaf over God, de heilige Geest. Barth stelt daar onder meer dat de Geest met de Vader en de Zoon Subject van de schepping is – en dit niet alleen vanwege de trinitarische regel *opera trinitatis ad extra sunt indivisa*. De heilige Geest is de schepper en de onderhouder van het leven. De van God onderscheiden creatuur blijft door de Geest leven, blijft door de Geest in staat om te bestaan. Het is de heilige Geest die leven geeft. Men ontkomt er volgens Barth niet aan om te spreken van de tegenwoordigheid en de werking van de Geest die betrokken is op de schepselmatige existentie van de mens en op de wereld. Deze werking is de eerste, algemene die in de openbaring wordt verondersteld. Wel stelt Barth dat dit inzicht pas door de openbaring verkregen kan worden en niet de basis kan zijn van een natuurlijke theologie.¹¹⁵ Het leven geven van de Geest waar het Nieuwe Testament over spreekt (Joh. 6, 63; 2 Kor. 3, 6) verstaat Barth primair soteriologisch. In tweede instantie geven deze teksten echter ook een verwijzing naar het leven geven van de Geest in het *regnum naturae*, als de ‘adem’ van de schepping.

In het deel KD I,2 onderscheidt Barth de Geest van Christus van de Geest van God. Christus verzamelt door de Geest Zijn Kerk, door de Geest roept Christus de herders en leraars, door de Geest gaat de mens de Opstanding tegemoet. Deze Geest van Christus is te onderscheiden van de Geest van God, die als *vita animalis* in de schepping, de natuur en de geschiedenis en in zoverre ook in de goddelozen levendig is. Barth gaat in KD I,2 echter niet in op de vraag naar de verhouding tussen de Geest van Christus en de Geest van God. We zien in elk geval dat Barth ook een werking van de Geest van God in de schepping veronderstelt en dat deze werking het geven van leven is.¹¹⁶

In deel drie van zijn scheppingsleer (KD III,3) spreekt Barth naast het goddelijke onderhouden over het goddelijke begeleiden van de schepping. Met betrekking tot deze begeleiding van God duidt hij de heilige Geest aan als de Geest die de kracht, wijsheid en goedheid van alle creatuur is.¹¹⁷ Barth baseert zich hierbij op de orde in de openbaring: waar God in de openbaring Zijn macht bewijst, gebeurt dat door het Woord aan de mens, dat in de macht van de Geest vernomen wordt. Aangezien God op deze wijze in de openbaring werkt, mag worden verondersteld dat Hij dat ook zo doet in de

¹¹⁵ KD I,1, p. 494, 495.

¹¹⁶ KD I,2, p. 263: “Als der Geist Jesu Christi, der ausgehend von ihm die Menschen mit ihm in eins setzt *ut secum unum sint*, unterscheidet er sich also von dem Geist Gottes, der als *vita animalis* in der Schöpfung, in Natur und Geschichte und insofern auch in den Gottlosen lebendig ist.”

¹¹⁷ KD III,3, p. 161: “Er (Gott) wirkt, indem sein Heiliger Geist, der der Geist seines Wortes ist, die alle Kreatur bewegende Kraft, Weisheit und Güte ist. So ist sein Wirken ein väterliches Wirken.”

schepping en de onderhouding van de wereld; zo werkt God, zo is God. De God die de schepping onderhoudt, is geen ander dan de God van het verbond, en Hij werkt ook niet anders dan in het verbond. Werkt God in het genadeverbond door Zijn Woord en Geest, dan werkt God overal door Zijn Woord en Geest. Gods Woord wordt door Barth almachtig genoemd en Gods Geest alomtegenwoordig. Hun werk is evenals in het genadeverbond ondoorgrondelijk en onwederstandelijk en tevens het fundament van de vrijheid van de schepping.¹¹⁸

Kortom, Barth spreekt hier duidelijk over de heilige Geest die in de schepping werkzaam is, op analoge wijze aan en gemodelleerd naar de werking van de Geest in het genadeverbond. Hij herhaalt daarbij feitelijk het standpunt uit KD I,1. Deze analogie baseert Barth op de trouw en onveranderlijkheid van God: zoals Hij werkt in het verbond, werkt Hij in de schepping. Hij werkt niet anders, en er is geen andere God dan Hij.

Resumerend kunnen we stellen dat Barth op meerdere plaatsen spreekt over de werking van de Geest in de schepping. De inhoud van deze werking kan worden afgeleid uit de werking van de Geest in het genadeverbond en moet vooral worden gezien als het geven van leven. Nu baseert Barth deze afleiding op de wijze waarop hij de verhouding tussen schepping en verbond ziet. Hij veronderstelt namelijk een analogie tussen de werking van de Geest in de schepping en de werking van de Geest in het verbond, een analogie gebaseerd op zijn visie op de verhouding tussen schepping en verbond. Om te kunnen analyseren hoe Barth denkt over de schepping en de werking van de Geest in de schepping, en om de vraag naar de verhouding tussen beide werkingen van de Geest te kunnen beantwoorden, is het derhalve nodig de verhouding tussen schepping en verbond aan een nader onderzoek te onderwerpen.

4.2 *Schepping en verbond*

Schepping en verbond hangen bij Barth nauw samen. Uiteindelijk is het Barths these dat God de mens en de wereld geschapen heeft met het oog op een verbondsrelatie die in Christus tot vervulling komt. Dit impliceert echter niet dat het verbond uit de schepping volgt en zich er als vanzelf uit ontwikkelt. De schepping is immers geen verbond; het verbond en de verzoening zijn nieuwe daden van God. Maar het betekent wel dat het verbond in de schepping zijn feitelijke¹¹⁹ vooronderstelling heeft. Binnen de werkelijkheid van God heeft de schepping dan ook een zekere zelfstandigheid.

In zijn uitleg van Genesis 1 en 2 werkt Barth de verhouding tussen schepping en verbond verder uit. Hij komt tot de bekende formules: 'De schepping is de uitwendige grond van het verbond' en 'het verbond is de inwendige grond van de schepping.' Het doel van de schepping is het verbond en dan met name de vervulling in Christus. De schepping is op deze vervulling aangelegd, zij is erop toegesneden. Het is zelfs correct te stellen dat de structuren van de schepping reflexen van het genadeverbond zijn.¹²⁰

¹¹⁸ KD III,3, p. 162, 163.

¹¹⁹ Zie ook W. Klouwen, *Die Wirklichkeit der Geschichte*, p. 190. Klouwen wijst erop dat ook de schepping genadedaad van God is en behoort tot de ene verbondswerkelijkheid van God, en dus niet gezien kan worden als de *noodzakelijke* vooronderstelling – zonder welke God niet kan handelen – van de genade Gods, maar als een *feitelijke* vooronderstelling – omdat God de verbondsgeschiedenis zo, in deze schepping, wil – met een zekere zelfstandigheid binnen de ene werkelijkheid van God.

¹²⁰ KD III,1, p. 364, zie ook I.J. Smedema, *Grond onder de voeten*, p. 117.

Dit komt overeen met dat wat Barth aan de orde stelt als hij in KD III,2 de antropologie behandelt. Daar zal hij, zoals we zullen zien, het verbond ‘oerbeeld’ en ‘model’ van de schepping noemen, in die zin dat de structuur van de schepping moet corresponderen (*Entsprechen*) met het verbond.¹²¹

4.2.1 De Geest als binnengoddelijke garantie

De samenhang van schepping en verbond vindt zijn grond in de triniteitsleer en is gebaseerd op de eenheid tussen Vader en Zoon. De Vader wil de schepping vanwege zijn Zoon en de door Hem gebrachte vervulling van het verbond. Deze eenheid en vereniging van Vader en Zoon is de heilige Geest, die daarmee de binnengoddelijke garantie van de schepping is.¹²²

Wat wordt daarmee bedoeld? De Geest is in de immanente triniteit de eenheid van Vader en Zoon; in Hem ontmoeten de opdracht van de Vader en de gehoorzaamheid van de Zoon elkaar. Beide, opdracht en gehoorzaamheid, komen in de Geest samen in het raadsbesluit dat aan het begin staat van alle dingen. Het evangelie en ook de orde van de verhouding tussen de Schepper en de schepping pre-existeren dan ook in de Geest.

Als God niet van eeuwigheid af als Geest van Liefde haar existentie zou hebben gewild en daarvoor geen verantwoordelijkheid zou hebben willen dragen, dan zou de schepping niet kunnen bestaan.¹²³ De Geest maakt de existentie van de schepping mogelijk en draagt haar bestaan. Hij zorgt ervoor dat de overeenkomst tussen de Vader en de Zoon geldig is, en daarmee dat het toegestaan is dat de schepping existeert; de Geest is dan ook de *conditio sine qua non* van de schepping en de onderhouding.¹²⁴

De samenhang tussen schepping en verbond – die weer gebaseerd is op de eenheid tussen Vader en Zoon – vindt uiteindelijk de basis in de Geest, de eenheid van Vader en Zoon. Daarmee is de Geest de binnengoddelijke garantie van deze samenhang en de binnengoddelijke garantie van de schepping. We zullen nu overgaan naar de antropologie, om te kunnen analyseren welke rol de Geest in de antropologie van Barth vervult – het zal een belangrijke blijken te zijn.

4.3 De Geest en de theologische/christologische antropologie

Het startpunt van de theologische antropologie is voor Barth de mens Jezus. Jezus is namelijk niet alleen de ware God, Hij is tevens de werkelijke mens (*der wirkliche Mensch*). Daarmee is Hij de maatstaf waaraan we kunnen meten wat de mens tot mens maakt en wat niet. Vragen naar de natuur van de mens, naar wat de mens tot mens maakt, naar wat de mens werkelijk is, kunnen slechts via bestudering van het mens-zijn van Jezus worden beantwoord. Bovendien zullen we zien dat ook voor de beantwoording van de vraag naar de verhouding tussen ziel en lichaam en de Geest, de vraag dus naar het zijn van de mens in relatie met de Geest van God, het menselijke zijn van Jezus de kennisbron is.

¹²¹ KD III,2, p. 429.

¹²² KD III,1, p. 63.

¹²³ KD III,1, p. 60.

¹²⁴ KD III,1, p. 61.

Nu moet hier wel een nuancering worden aangebracht. Men kan zich namelijk afvragen of deze methodische insteek wel consistent is. Is het wel mogelijk een antropologie te baseren op de christologie? En moet niet worden gezegd dat ook Barth zelf zich niet aan zijn eigen methode houdt? Hij maakt in zijn antropologie toch ook gebruik van inzichten betreffende het bijbelse mensbeeld in het algemeen en tevens van moderne antropologische inzichten?¹²⁵ Echter, als we Barths visie op de verhouding tussen schepping en verbond bij zijn christologische methode betrekken, dan impliceert dat ruimte voor antropologische inzichten die niet op de christologie zijn gestoeld. Christus is de inhoudelijke vulling van het verbond, en de schepping is op deze vervulling aangelegd, zoals we in de vorige paragraaf zagen. Dat impliceert een bepaalde *Entsprechung* tussen de natuur van de mens en Jezus Christus, hetgeen pleit voor een christologische antropologie. Maar ook zagen we dat de schepping een relatieve zelfstandigheid kent. En deze zelfstandigheid impliceert ruimte voor antropologische inzichten die niet op de christologie zijn gebaseerd, zo geeft Barth zelf aan.¹²⁶ Deze positieve bijdragen aan de studie van de mens komen echter pas volledig tot hun recht in het licht van de openbaring van Christus' menszijn.

Daar tegenover staat dat het vanuit de openbaring ook mogelijk is bepaalde bijdragen binnen de antropologie en theologie te bekritisieren. Zo wordt in bepaalde theologische antropologieën¹²⁷ het feit dat de mens een transcenderend wezen is – wezenlijk openstaand en elke situatie overstijgend – geïnterpreteerd als een bewijs dat de mens essentieel in relatie staat met God. Barth bestrijdt echter dat de mens vanuit zichzelf *het inzicht* dat de mens open is tot God en in relatie met Hem staat kan verkrijgen. Barth bestrijdt dus niet de openheid van de mens tot God en hij bestrijdt ook niet dat ieder mens in relatie staat met God. Wat hij wel bestrijdt is dat de mens dit inzicht zonder openbaring zou kunnen verkrijgen.¹²⁸ Deze algemene openheid tot God

¹²⁵ Zo schrijft Kerr bijvoorbeeld in: F. Kerr, *Immortal Longings. Versions of Transcending Humanity*, SPCK, London, 1997, p. 45: "Is his (Barth's, AG) theological anthropology always well grounded in the narrated identity of the central figure in the gospels? Are the exegetical results not sometimes (even often) influenced (even determined) by a priori theological and metaphysical considerations?" Ook W. Krötke stelt dergelijke vragen: *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie*, Luther-Verlag, Bielefeld, 2009, p. 212.

¹²⁶ Zie de samenvatting van Price in D.J. Price, *Karl Barth's anthropology in light of modern thought*, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, p. 116, n. 68: "Barth acknowledges that there are general elements of truth in the respective disciplines that study the human being. E.g., natural science describes humanity in his creaturely setting, idealism points out his distinctiveness from the chemico-biological processes, existentialism sees the human being in his or her openness to a transcendent Other, and theism perceives the human being as theonomously rather than autonomously determined (CD, III/2, pp. 200-202). These are all positive contributions to the study of humanity, but need further illumination from revelation."

¹²⁷ W. Krötke spreekt zelfs over een brede consensus van de contemporaine theologische antropologie, zie: W. Krötke, 'The humanity of the human person in Karl Barth's anthropology', in: J. Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 160.

¹²⁸ Zie K. Barth, 'Nein! Antwort an Emil Brunner', in: W. Fürst (herausgeber), *"Dialektische Theologie" in Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966, p. 208-258, p. 252: "Man kann über sein "Anknüpfen" beim Menschen immer nur rückwärtsblickend reflektieren und dieser Rückblick wird immer und ausschließlich der Rückblick auf das geschehene Wunder sein." Zie ook: H. de Knijff, 'Karl Barth over de menselijke natuur', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 209-215, p. 212: "Maar het verschil (en het verlies aan scherpte) ligt bij beiden (Barth en Brunner, A.G.) kennelijk niet in de al of niet aanwezige mogelijkheid deze (imagoleer A.G.) nadere invulling te geven, maar in het feit, dat bij Brunner 'natuurlijke' noties, gebaseerd op inzichten buiten de Christusopenbaring om, worden ingevoerd." Verder: F. Kerr,

kan dan ook niet als basis voor de theologie dienen, omdat dat zou resulteren in een abstract beeld van God en in een abstract en verwrongen beeld van de mens.¹²⁹

Uit het bovenstaande blijkt dat Barth zich er rekenschap van geeft dat er moet worden onderscheiden tussen het mens-zijn van Jezus en het mens-zijn überhaupt. Of zoals Barth dat noemt, tussen de humaniteit van Jezus en de humaniteit in het algemeen.¹³⁰ De schepping is namelijk niet gelijk aan het verbond en de mens is niet gelijk aan Jezus – terwijl er anderzijds wel raakvlakken moeten zijn tussen de existentieïvorm van Jezus en die van de overige mensen; hoe zou Jezus anders ‘de mens voor de mensen’ kunnen zijn? Vandaar dat Barth de woorden *Ent-sprechung* (overeenstemmende, overeenkomst) en *Ähnlichkeit* (overeenkomst, gelijkheid, gelijkenis) gebruikt om de relatie tussen het mens zijn van Jezus en het mens zijn in het algemeen uit te drukken. Barth veronderstelt dat het mens-zijn van Jezus en het mens- zijn in het algemeen iets gemeenschappelijks hebben; de medemenselijkheid van Jezus is weliswaar niet gelijk aan de andere mens, maar toch ook niet wezensvreemd voor de andere mens.¹³¹

Na deze methodische overwegingen richten we ons op de inhoudelijke vulling van de antropologie.

4.3.1 De natuur van de mens en de bestemming van de mens: bondgenootschap

Jezus is enerzijds de mens voor God, Hij is Gods partner en Gods bondgenoot; anderzijds is Jezus de mens voor de mensen, voor de medemensen. Hij is wezenlijk op de mensen gericht, Hij is wezenlijk medemenselijk, Hij is er voor de mensen. Jezus is als mens nooit zonder de medemensen. Hij is tot hen gericht, Hij is er voor hen, Hij is er om Redder en Heiland te zijn. Jezus’ humaniteit is medemenselijkheid.¹³² Het is echter geen toevalligheid dat Jezus op zo’n wijze mens is; het komt namelijk overeen (*Ent-sprechung*) met Zijn Godheid, met Zijn diviniteit. Want God Zelf is er voor de mens, God Zelf is de bondgenoot van de mens. En de betrekking waarin God treedt door bondgenoot van de mens te zijn, komt op zijn beurt weer overeen met de betrekking die God in Zijn wezen eigen is. God is in Zichzelf samenzijn, een met-elkaar-zijn. De betrekking in het binnengoddelijke zijn wordt herhaald en *Nachgebildet* in Gods eeuwig verbond met mensen, dat in de menselijkheid van Jezus geopenbaard wordt. Jezus’ humaniteit volgt daarmee het wezen van God.¹³³

Barth hanteert het begrip *Entsprechung* om de verhouding tussen het-mens-zijn-van-Jezus en zijn God-zijn en tevens die tussen het God-zijn-naar-buiten-toe en het bin-

Immortal Longings, p. 39 en J. Muis, ‘Karl Barth. De kerkvader van de twintigste eeuw’, in: J.B.M. Wissink (red.), *Toptheologen*, p. 46, 47.

¹²⁹ W. Krötke, ‘The humanity of the human person in Karl Barth’s anthropology’, in: J. Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, p. 160, 161, 162.

¹³⁰ *KD III,2*, p. 291.

¹³¹ *KD III,2*, p. 268.

¹³² *KD III,2*, p. 248, 249.

¹³³ *KD III,2*, p. 261.

nengoddelijke-zijn te verduidelijken. Vandaar dat Barth kan spreken over een *analogia relationis*.¹³⁴ De relatie Schepper-schepping is analoog aan de innergoddelijke relaties, terwijl de menselijke relatie, met name die tussen man en vrouw, op zijn beurt weer analoog is aan de relatie tussen de Schepper en het schepsel.¹³⁵ Jüngel geeft aan dat Barths gebruik van de analogie fundamenteel is voor zijn theologie en ten diepste is gebaseerd op de christologie en de uitverkiezing van Christus. In de uitverkiezing van Christus zegt God ja tegen Zichzelf; Christus is namelijk het vleesgeworden Woord. Die bevestiging *ent-spricht* God door de in Jezus uitverkoren mensheid tot Zijn verbondspartner te bestemmen. En deze bevestiging *ent-spricht* God weer door Zich positief tot de geschapen mens en de gehele schepping te verhouden.¹³⁶

De mens is ertoe bestemd Gods bondgenoot te worden, zo leidt Barth af uit het feit dat Jezus – de werkelijke mens – mens was voor God. Hij gaf Zijn leven voor de eer van God, namelijk de redding van de mensheid. Jezus is Gods bondgenoot; de mens in het algemeen is dat van nature nog niet, maar hij is ertoe bestemd het te worden.¹³⁷ Hij is ertoe bestemd God te ontmoeten, en om op deze ontmoeting te reageren. Omdat het bondgenootschap met God niet tegengesteld aan de door God geschapen natuur van de mensen kan zijn – anders zou het bondgenootschap met God niet gerealiseerd kunnen worden – gaat Barth er vanuit, dat de natuur van de mens overeen komt (*Entsprechung*) met zijn bestemming.¹³⁸ Het criterium voor humaniteit is met Jezus' humaniteit gegeven. Zijn humaniteit, en daarmee de humaniteit in het algemeen, is medemenselijkheid. Humaniteit kan dan ook omschreven worden als 'het niet-zonder-medemens-kunnen-zijn'. Menszijn is van nature 'samenzijn met de ander', het is 'zijn in de ontmoeting'. Menselijkheid is gelijk aan medemenselijkheid; de mens is van nature bondgenoot van de medemens en wordt door genade bondgenoot van God.

De natuur van de mens is medemenselijkheid, het zijn van de mens is 'zijn in de ontmoeting'. Daarmee is de natuur van de mens gelijkend op, maar niet gelijk aan, de menselijkheid van Jezus. Is Hij er totaal voor die ander, in de algemeen menselijke natuur behoort er sprake te zijn van wederkerigheid. De bestemming van de mens is gelijkend op zijn natuur; het is namelijk zijn bestemming om bondgenoot van God te

¹³⁴ Zie voor een diepgravende studie van de *analogia relationis*: E. Jüngel, 'Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine untersuchung zum analogieverständnis Karl Barths', in: E. Jüngel, *Barth-Studien*, Benziger Verlag/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Zürich-Köln-Gütersloh, 1982, p. 210-232.

¹³⁵ *KD III,1*, p. 220: "Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, so verhält sich Gott zu dem von ihm geschaffenen Menschen, so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau. Um mehr als um eine Analogie kann es sich nicht handeln."

¹³⁶ E. Jüngel, 'Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths', in: E. Jüngel, *Barth-Studien*, p. 225: "Gott sagt zu sich selber Ja und spricht sich, indem er sich im Sohn durch den Geist bejaht, sein Sein zu. Gott entspricht diesem seinem Ja-Sagen zu sich selbst, indem er in Jesus Christus zu dem Menschen erwählend Ja sagt. Gott entspricht diesem seinen Ja-Sagen zu dem in Jesus erwählten Menschen, indem er den Menschen zu seinem Bundespartner bestimmt und so zu ihm Ja sagt. Gott entspricht diesem seinem Ja-Sagen zu dem zu seinem Bundespartner bestimmten Menschen, indem er diesen Menschen als Geschöpf bejahend schafft."

¹³⁷ *KD III,2*, p. 269.

¹³⁸ *KD III,2*, p. 268.

worden. De mens vindt in het verbond met God de verwezenlijking van zijn bestemming als antwoordend wezen. De mens is door God tot een leven met God bepaald en alleen in dit leven met God kan de mens werkelijk mens zijn. De menselijke natuur heeft – zo kan gezegd worden – een goddelijke bestemming.¹³⁹

4.3.2 *De mens als ‘ziel van zijn lichaam’*

De mens is er volgens Barth toe bestemd God te ontmoeten, zo stelden we in de vorige paragraaf. Nu is het van belang te benadrukken dat Barth tevens veronderstelt dat de mens God werkelijk ontmoeten kan. Indien de mens God ontmoeten kan en voor God kan staan worden twee grote vooronderstellingen betreffende de menselijke natuur zichtbaar.¹⁴⁰ Ten eerste, dat de mens in staat is om God en daarmee in staat is om überhaupt te vernemen (1) en ten tweede dat de mens in staat is om te beslissen en te handelen (2). We werken deze twee punten verder uit.

Ad 1: De mens is in staat om de Zich openbarende God te vernemen en daarmee is gegeven dat de mens in staat is om überhaupt te vernemen. Wat bedoelt Barth met vernemen? Vernemen is: de ander als zodanig in zijn zelfbewustzijn opnemen. De mens is in staat zich bewust te zijn van zichzelf, maar tevens om zich bewust te zijn van de ander en van hun onderlinge relatie. Dat houdt volgens Barth in dat de mens kan waarnemen en kan denken. Het vernemen geschiedt in een samenhangende akt van waarnemen en denken. Niet slechts in een akt van het denken – dan zou immers de grens van het zelfbewustzijn niet overschreden worden –; niet slechts een akt van het waarnemen – dan zou het waargenomene namelijk niet als ‘het andere’ of ‘de andere’ in het bewustzijn worden opgenomen –, maar in een akt waarin waarnemen en denken samen gaan. Het vernemen is aldus Barth een akt, waarin de waarneming het denken mogelijk en het denken de waarneming werkelijk maakt.¹⁴¹

Het vernemen überhaupt vindt de basis in het vermogen van de mens om de Zich-openbarende-God te vernemen. God openbaart Zich in de regel niet onmiddellijk, maar middellijk in Zijn werken en daden. En het verkeer tussen God en mens speelt zich in de ruimte van de schepping af. Daarom is het menselijke vermogen om te vernemen belangrijk en noodzakelijk.¹⁴²

Als de mens God verneemt, dan is dat ten eerste een akt van waarneming. De mens ziet en hoort Hem in één van Zijn getuigenissen. Dit vernemen is daarnaast ook een innerlijke akt, een akt van het denken. Gods getuigenis wordt krachtig in de mens, Hij

¹³⁹ H. de Knijff, ‘Karl Barth over de menselijke natuur’, in: N. den Bok en A. Plaisier (red.) *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 205, 213.

¹⁴⁰ *KD III*, 2, p. 478.

¹⁴¹ Vergelijk de kenleer van Kant, zoals weergegeven door Barth zelf in: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, p. 244: “Erfahrungserkenntnis wird konstituiert durch die der menschlichen Vernunft eigentümlichen Erkenntnisformen der Anschauung und des Verstandes. ... Wie Anschauung ohne Begriffe blind wäre, so sind – und auf dieser Seite der Sache liegt der Nachdruck der Kantischen Lehre – Begriffe ohne Anschauung leer, als Erkenntnis eines Seienden unvollziehbar.” Opvallend is dat terwijl voor Kant God een grens, een Idee, een gedachteling is, Barth veronderstelt dat ook God vernomen kan worden via de akt van denken en waarnemen.

¹⁴² *KD III*, 2, p. 482.

neemt in hem Zijn woning. God is in de mens wanneer deze Hem verneemt, zo stelt Barth.¹⁴³ De mens vindt God en hij vindt zichzelf in Gods tegenwoordigheid.

Ad 2: Als de mens God werkelijk ontmoet, dan is hij tegenover God tot een beslissing geroepen. Dit impliceert dat de mens dader is, en dat primair tegenover God. Omdat hij tegenover God kan handelen, is het de mens überhaupt mogelijk te handelen. Tegenover een ander handelend in betrekking staan impliceert dat de mens in staat is te willen en te begeren. Beide momenten zijn nodig. Is er slechts de akt van het willen, dan blijft onduidelijk wat er gewild wordt; zou de handeling slechts een akt van het begeren zijn, dan zou het begeren uiterlijk blijven en niet iets van de persoon zelf zijn. Analooq aan de verhouding tussen denken en waarnemen, stelt Barth dan ook: in een handeling maakt het begeren het willen mogelijk, en het willen het begeren werkelijk.¹⁴⁴

Volgens Barth is dus de basis voor het willen en het begeren überhaupt, de wil van God om gewild en begeerd, om gevreesd en geliefd te worden. Uiteindelijk is het slechts God die de begeerte van de mens volledig bevredigen kan¹⁴⁵ – we zouden hier van een natuurlijk Godsverlangen kunnen spreken.¹⁴⁶ En slechts omdat de mens in staat is God lief te hebben, kan hij de andere mens liefhebben zonder deze tot middel van zijn zelfbevrediging te maken. Iets dergelijks geldt voor de wil. De echte wil is op God betrokken, slechts wat de mens in zijn verhouding tot God moet willen, moet hij werkelijk willen.

De mens is in staat om te vernemen en te handelen omdat Barth, met Thomas, de mens ziet als ‘ziel van zijn lichaam’,¹⁴⁷ zoals ook Jezus – de kenbron van het mens-zijn in het algemeen – een vereniging van ziel en lichaam is. Jezus is als enige mens eenduidig en gaaf. Hij is soeverein, leeft Zijn eigen leven en heeft er volledige autoriteit over. Voordat wordt nagegaan hoe zich het ‘ziel van zijn lichaam’-zijn verhoudt tot het vernemen en handelen, analyseren we Barths spreken over ziel en lichaam.

Door te spreken over de mens als ‘de ziel van zijn lichaam’ stelt Barth zich tegenover het materialisme dat de mens wil begrijpen op basis van de materie en tevens verzet Barth zich tegen het standpunt van de onsterfelijkheid van de ziel. De menselijke persoon leeft slechts als ‘ziel van zijn lichaam.’

Een lichaam is een organisch lichaam, het is een lichaam dat op leven is aangewezen; is er geen leven, dan vervalt het lichaam. De mens is dus ‘ziel van een in zijn wezen organisch en organisch existierend en dus op ontvangst en bezit van leven aangewezen lichaam.’¹⁴⁸ En de ziel is het voor dit lichaam noodzakelijke leven.

¹⁴³ *KD III,2*, p. 484. Hoewel Barth in zijn pneumatologie de nadruk legt op het gemeenschapsstichtende werk van de Geest, spreekt hij ook over de inwoning van de Geest. Zie bijvoorbeeld naast deze passage onder meer *KD I,2*, p. 217.

¹⁴⁴ *KD III,2*, p. 488.

¹⁴⁵ *KD III,2*, p. 494.

¹⁴⁶ Ook in par. 4.3 zagen we dat Barth niet zozeer de openheid van de mens tot God bestrijdt, maar wel dat de mens dit inzicht zonder openbaring zou kunnen verkrijgen.

¹⁴⁷ Zie bijvoorbeeld *KD III,2*, p. 391. Moltmann wijst erop dat ‘Seele seines Leibes’ een vertaling is van de aristotelische-thomistische definitie: anima forma corporis. Zie J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, p. 256.

¹⁴⁸ *KD III,2*, p. 421.

Barth werkt de betekenis van ‘de ziel is het leven van het lichaam’ verder uit. Het eigen leven zelfstandig leven, betekent subject zijn. De mens is ziel en als zodanig subject van zijn lichaam.¹⁴⁹ Ziel is zelfstandig leven, leven van een bepaald subject. Dit betekent echter ook zelfbewustzijn, in onderscheid met dieren die wel leven maar naar het schijnt niet zelfstandig leven. Leven is pas zelfstandig leven en als zodanig te herkennen, wanneer men zichzelf kent. Wanneer iemand zichzelf kent, kent deze persoon zichzelf als subject van zijn leven.¹⁵⁰ De akt van het zich-zelfbewust-worden, voltrekt zich voortdurend; het is een akt waarvan de ziel zowel subject als object is. Echter ook het lichaam is bij deze akt betrokken. Zonder de zintuigen zouden de van de persoon onderscheiden objecten niet waargenomen kunnen worden, en zonder deze objecten is het voor de ziel niet mogelijk zichzelf als object en daarmee als subject te kennen.¹⁵¹ Zonder zintuigelijke waarneming is er geen zelfkennis en zelfbewustzijn. En omgekeerd mag worden verondersteld: zonder zelfbewustzijn en zelfkennis is kennis van de van de persoon onderscheiden objecten niet mogelijk.¹⁵²

Deze relatie van ziel en lichaam werkt Barth verder uit. Zelfstandig leven is ‘*Eigenbewegung, Eigentätigkeit, Eigengestaltung*’¹⁵³ die door een subject voltrokken wordt. Dat impliceert dat er ook een ruimtelijk-stoffelijk ‘systeem’ is, waarin deze voltrekking geschieden kan dat daarmee aan dit leven deel gaat nemen. En dit ‘systeem’ is het lichaam. Het lichaam wordt door het zelfstandige leven vervuld en beheerst. Maar het lichaam is niet slechts voorwerp van deze beweging van de ziel, het lichaam beweegt zich en ontvouwt zich met de ziel mee. Het is dan ook niet slechts object, maar ook subject. De ik van een persoon, is namelijk ook de ik van het lichaam. De ik is identiek met de ziel, maar de ziel is tevens de ziel van een bepaald lichaam. Als ziel is de mens dus ook identiek met het lichaam. De mens kan niet zichzelf zijn zonder ook zijn lichaam te zijn; de mens kan zich niet verantwoorden, zich niet uitdrukken noch presenteren/vormen (*darstellen*) zonder de medeverantwoordelijkheid van het lichaam.¹⁵⁴ De ziel voltrekt zichzelf in bepaalde gevoelens (*Empfindungen*), ervaringen en gedachten. Hoe kan de mens zich echter zonder lichaam presenteren (*darstellen*),¹⁵⁵ en hoe kan men überhaupt tot uiterlijke ervaringen en gevoelens komen zonder lichaam?¹⁵⁶ Vandaar dat Barth het lichaam ‘de drager en de uitdrukking’ van het menselijk leven noemt.¹⁵⁷

Kortom, Barth veronderstelt een eenheid tussen ziel en lichaam, waarbij de ziel leidend is maar niet zonder het lichaam kan. Zonder lichaam kan de ziel zich niet uitdrukken, waardoor er geen zelfbewustzijn en geen leven mogelijk is. De mens is dan ook ‘ziel van zijn lichaam’

Hieronder passen we het spreken over ‘ziel van zijn lichaam’ toe op het menselijk vermogen om te vernemen en te handelen.

¹⁴⁹ *KD III,2*, p. 424, 437.

¹⁵⁰ *KD III,2*, p. 449.

¹⁵¹ *KD III,2*, p. 450.

¹⁵² Mocht deze conclusie terecht zijn, dan zijn de overeenkomsten met de kenleer van Rahner opvallend.

¹⁵³ *KD III,2*, p. 451.

¹⁵⁴ *KD III,2*, p. 453, 454.

¹⁵⁵ *KD III,2*, p. 448.

¹⁵⁶ *KD III,2*, p. 424.

¹⁵⁷ *KD III,2*, p. 423. Ook hier valt de overeenkomst met Rahner op, wanneer Rahner het lichaam als *Real-symbol* van de ziel definieert.

Het vernemen bestaat, zoals we gezien hebben, uit twee momenten, namelijk uit *denken* en *waarnemen*. Het *denken* staat in bijzondere betrekking tot de ziel, het *waarnemen* tot het lichaam. Toch is denken zonder lichaam niet mogelijk, want slechts de waarneming maakt het denken mogelijk. Slechts door de waarneming kan de ander/het andere worden opgenomen in het zelfbewustzijn waarover gedacht kan worden. En omgekeerd geldt dat de *waarneming*, die meer verbonden is met het lichaam, de ziel nodig heeft. Het waargenomene zou slechts 'buiten' blijven indien het niet als het andere in het zelfbewustzijn wordt opgenomen.

Ook het handelen van de mens bestaat uit twee momenten, zoals we hebben gezien, namelijk uit *willen* en *begeren*. Nu zijn ook deze momenten te verbinden met ziel en lichaam, namelijk het begeren met het lichaam en het willen met de ziel, maar toch zijn voor zowel het moment van willen als het moment van begeren ziel en lichaam nodig. We werken dit verder uit. Het *begeren* is primair verbonden met het lichaam. Een waarneming kan bijvoorbeeld een bepaalde drift der lust veroorzaken, en deze lust is het noodzakelijke materiaal van het begeren. Maar deze lust maakt nog niet het begeren uit. Het begeren impliceert het zich bewust zijn van de drift, het zich deze drift eigen maken en het zich positief verhouden tot deze drift. En dat is in het begeren het deel van de ziel.

En zoals bij het begeren ziel en lichaam nodig zijn, zo ook bij het *willen*. Waar de mens niet begeren kan, kan hij ook niet willen. Maar hij wil niet alles wat hij begeert. En omgekeerd geldt ook dat hij niet alles waartoe hij geen lust heeft niet wil. De mens is inderdaad degene die kiest. De mens besluit tot een bepaald gedrag en is daartoe in staat wanneer hij het onderscheid tussen zichzelf en zijn begeren voltrekt en zo van zijn macht over zijn begeerte gebruik maakt. En dit alles behoort tot de ziel, maar het lichaam is hierbij ook betrokken.

Excurs: de kritiek van Moltmann op Barths antropologie

Moltmann levert in zijn boek *Gott in der Schöpfung* fundamentele kritiek op de wijze waarop ziel en lichaam zich binnen de antropologie van Barth tot elkaar verhouden. We richten ons kort op deze kritiek, omdat het de vraag oproept naar de invloed van het lichaam op de ziel. Een terechte vraag: welke rol speelt het lichaam wanneer men uitgaat van het primaat van de ziel?

Moltmann verwijt Barth hoofdzakelijk dat het lichaam bij hem te veel een dienend karakter heeft. Hij vindt dat Barth te weinig afstand neemt van de instrumentaliseringstendens in de westerse civilisatie.¹⁵⁸ Barth veronderstelt een vaste orde: de ziel regeert, het lichaam dient; de ziel gaat voorop, het lichaam volgt; de ziel is het beheersende, het lichaam de beheerste. Het lichaam komt, volgens Moltmann, bij Barth dan ook tekort. Er is geen ruimte voor het lichaam om zich te verzetten, er is geen 'medezeggenschap' van het gevoel bij de beslissingen van de ziel, en Barth spreekt niet over de te wensen overeenstemming van het lichaam met de ziel.¹⁵⁹

¹⁵⁸ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, p. 256.

¹⁵⁹ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, p. 257. Vermeldingswaardig is daarbij nog de vraag die Moltmann stelt of Barth bij zijn gebruik van de christologie in de antropologie niet de christologie van Schleiermacher volgt en diens these van het 'steeds dominante Godsbewustzijn' van Jezus overneemt. Want is de innerlijke soevereiniteit, de zelfbeheersing werkelijk het kenmerkende van de mens Jezus in het Nieuwe Testament? Is zo Zijn strijd in Getsemane te begrijpen? Zie J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, p. 257, n. 60.

Snijdt deze kritiek van Moltmann hout? Wordt het lichaam bij Barth slechts als instrument beschouwd, zonder ‘inspraak’, waardoor het te weinig tot haar recht komt? Moltmann constateert terecht dat de ziel bij Barth als leidend wordt beschouwend. Echter, ook het lichaam en de gevoelens hebben hun inspraak, maar dan niet op de wijze van wisselwerking,¹⁶⁰ zoals Moltmann voorstaat. Deze gebruikt het begrip verbond om de relatie tussen ziel en lichaam te duiden, terwijl Barth veronderstelt dat zowel de ziel als het lichaam ieder op zijn eigen wijze bij handelingen en ervaringen van de mens betrokken zijn, maar dan wel in de gegeven samenhang en niet los van of tegengesteld aan elkaar.¹⁶¹ Zo duidt Barth het lijden van de mens met oog op deze gegeven samenhang van ziel en lichaam als volgt:

Het is enerzijds niet de ziel die lijdt onder het lichaam, het is de mens die lijdt. En de mens lijdt wanneer hij als ziel blootgesteld is aan een levensremming, een belemmering/benadeling van zichzelf – echter, als ziel van zijn lichaam moet hij dit daadwerkelijk ervaren. Het is anderzijds ook niet het lichaam dat lijdt onder de ziel, het is de mens die lijdt. En wanneer dat gebeurt, dan betekent dat dat hij als lichaam zo een levensremming, zo’n beïnvloeding van zichzelf feitelijk ervaren moet, maar zich deze als lichaam van zijn ziel daadwerkelijk eigen moet maken.¹⁶²

Uit deze moeilijk te duiden zinnen valt in elk geval op te maken dat de ziel daadwerkelijk aan remmingen kan worden blootgesteld en dat de ziel deze ook werkelijk ervaart, omdat de ziel niet zonder lichaam is. Wanneer Barth spreekt over remmingen, dan bedoelt hij daar ook lichamelijke remmingen mee; daaruit mag worden afgeleid dat het lichaam (en ook gevoelens) daadwerkelijk ‘meespreken’.

Maar we zagen al eerder dat gevoelens werkelijk hun invloed hebben en dat het lichaam zelfs ook als subject wordt gezien. Kortom, het lichaam en de gevoelens hebben wel degelijk hun inspraak, maar dat sluit niet uit dat de ziel leidend is.

We hebben in deze analyse van de antropologie van Barth tot nu toe gezien hoe hij de natuur (bondgenoot zijn) en de bestemming (bondgenoot van God zijn) van de mens ziet, en vervolgens zijn we ingegaan op zijn spreken over de mens als ‘ziel van zijn lichaam’. Daarbij is de rol van de Geest – het centrale thema van deze analyse – nog niet ter sprake gekomen. In de volgende paragraaf zal echter blijken dat de Geest wel degelijk een grote rol speelt in de antropologie van Barth.

4.3.3 *De Geest als grond van ziel en lichaam*

Doordat de mens ‘ziel van zijn lichaam’ is, kan hij God vernemen en reageren op de openbaring. Zoals Jezus ziel van zijn lichaam is, zo geldt dat ook de mens in het alge-

¹⁶⁰ *KD III,2*, p. 518-520.

¹⁶¹ *KD III,2*, p. 519.

¹⁶² *KD III,2*, p. 519, 520: “Die Seele leidet nicht unter dem Leib, sondern der eine Mensch leidet. Und das geschieht ihm, indem er als Seele solcher Lebenshemmung, solcher Beeinträchtigung seiner selbst (nämlich als wirkendes Subjekt) grundsätzlich ausgesetzt und zugänglich ist – als Seele seines Leibes aber sie tatsächlich erfahren muß. ... Und wiederum leidet der Leib nicht unter der Seele, sondern der eine Mensch leidet. Und wenn das geschieht, dann bedeutet das, daß er als Leib solche Lebenshemmung, solche Beeinträchtigung seiner selbst tatsächlich erfahren, als Leib seiner Seele aber sie sich tatsächlich zu eigen machen muß.”

meen. Bij Jezus is deze orde echter volmaakt. Dat komt volgens Barth door Zijn uitzonderlijke verhouding met de heilige Geest.¹⁶³ Jezus bestaat door de Geest; de Geest woont in Hem. Jezus existeert in de volheid van de Geest en daarom is Hij compleet mens in de goedgeordende eenheid van ziel en lichaam. Vandaar dat Barth stelt dat de mens in het algemeen slechts door God de Geest een geordende eenheid van ziel en lichaam kan zijn. De Geest is God Zelf in Zijn scheppende toewending naar ons, Hij maakt ons levend en houdt ons levend. De mens wordt door de Geest gegrond, geconstitueerd en onderhouden, zonder dat het onderscheid tussen God en mens – Schepper en schepsel – opgeheven wordt. De mens *is* lichaam en ziel, en hij *heeft* de Geest. De mens kan slechts bestaan, zolang hij de Geest heeft. Vandaar dat volgens Barth ‘het hebben van de Geest’ gelijk mag worden gesteld aan het staan onder Gods gericht.¹⁶⁴ De mens is totaal en elk moment opnieuw afhankelijk van de Geest. Geesteloosheid betekent dat iemand sterven moet.¹⁶⁵

Barth geeft vier grenzen aan die de verhouding tussen de Geest van de schepping en het schepsel verduidelijken:¹⁶⁶

- De Geest is geen goddelijke kern in de mens.
- De Geest brengt ziel en lichaam en hun onderlinge eenheid tot stand en maakt deze bestendig, maar is geen derde naast ziel en lichaam.
- De Geest is in de mens het meest intieme, maar Hij is niet identiek aan de mens. Hij verandert niet in de ziel, hoewel Hij primair de ziel schept en deze ook tot Zijn eigen woning maakt. Vandaar dat ook kan worden gesteld dat de Geest het principe is dat de mens tot subject maakt. Het menselijke subject is namelijk de mens als ziel, en de ziel wordt door de Geest gemaakt.
- Vandaar ook dat moet worden gezegd dat de mens door de Geest in vrijheid kan staan en handelen.

Recapitulerend volgt uit het feit dat de Geest de grond van ziel en lichaam is, volgens Barth dat het de Geest is die maakt dat de mens Gods openbaring kan vernemen en daarop reageren. De Geest in de schepping maakt dat de mens tot zijn bestemming – bondgenoot van God zijn – kan komen.

4.3.4 *De Geest en de gerichtheid op God*

Het belang dat Barth hecht aan de incarnatie kan ook in de antropologie moeilijk overschat worden. De mens Jezus is – zoals we gezien hebben – de bron van Barths spreken over de mens überhaupt. Dit belang blijkt echter ook als Barth spreekt over de natuur van de mens en de natuurlijke gerichtheid op God. In de verbinding van de Zoon van God met de mens Jezus wordt de menselijke natuur aangenomen en daarmee wordt op ontisch niveau ieder mens verbonden met God in Jezus Christus. De mens staat in ontologische zin in betrekking tot God in Christus. Vandaar ook dat Barth de

¹⁶³ *KD III,2*, p. 400 ev.

¹⁶⁴ *KD III,2*, p. 431, 435.

¹⁶⁵ Helaas behandelt Barth, voor zover wij zien althans, niet de (pastoraal) belangrijke vraag of het lichaam ook ‘inspraak’ heeft op de werking van de Geest. Geesteloosheid betekent dat iemand sterven moet, zo stelt Barth. Iemand sterft als de Geest hem verlaat. Maar zou ook omgekeerd gelden dat de Geest iemand verlaat, wiens lichaam stervende is?

¹⁶⁶ *KD III,2*, p. 435 ev.

mens *naar zijn wezen* verstaat als ‘von Gott her’,¹⁶⁷ als door God aangesproken en geroepen¹⁶⁸ (hij staat namelijk in verbondenheid met het Woord van God), als ‘zu Gott hin’.¹⁶⁹ Vanwege deze betrekking is er dan ook een natuurlijke gerichtheid op God, ‘waarbij het woord ‘natuurlijk’ moet worden opgevat als formele categorie.’¹⁷⁰

Toch begrijpen we Barths spreken over deze gerichtheid onzes inziens niet volledig als we daar de werking van de heilige Geest niet bij te betrekken. We komen de gedachte van een formele natuurlijke gerichtheid namelijk niet alleen tegen in KD III; reeds in een vroeger werk dat handelt over de heilige Geest verwoordt hij deze visie. Daar stelt hij dat zowel het geschapen zijn van de mens, als zijn ‘zu Gott hin Geschaffensein’ genade is (door hem ‘een tweede wonder van de liefde Gods’ genoemd) die elk moment weer door de Scheppergeest vernieuwd moet worden.¹⁷¹ Dus de mens is hier volgens Barth door de Geest ‘zu Gott hin geschaffen’. Bovendien behoort de beweging¹⁷² die doorklinkt in ‘von Gott her’ en ‘zu Gott hin’ juist bij het werk van de Geest in de schepping die – analoog aan Zijn werk in het verbond – de ontmoeting tussen de Schepper en het schepsel bewerkstelligt en onderhoudt.

We brengen de door de incarnatie ontstane verbondenheid van de natuur van de mens met God in Christus en de werking van de Geest die maakt dat de mens ‘zu Gott hin geschaffen’ is, als volgt samen – waarbij we een analogie trekken met het werk van de Geest in de incarnatie. Zoals de Geest in de incarnatie de menselijke natuur *in een bepaalde gestalte* toebereidt om door de Zoon aangenomen te worden,¹⁷³ zo past de Geest de formele verbondenheid concreet toe op de gestalte van de natuur van ieder mens. Het is uiteindelijk de Geest die de verbondenheid tussen Schepper en schepsel onderhoudt en fundeert. En het is door de Geest dat de mens fundamenteel open is tot God in Christus. In deze openheid voor God ligt voor Barth vervolgens ook de openheid van het mens-zijn als ontmoeting, de medemenselijkheid opgesloten.¹⁷⁴ Vanwege deze fundamentele openheid tot God kan Barth stellen dat de mens tot zijn bestemming komt en daarmee tot zichzelf, wanneer hij zijn bestaan vindt Christus.¹⁷⁵

Aan het bovenstaande moet volledigheidshalve het volgende worden toegevoegd. Zoals gezegd blijft de werking van de Geest in de schepping formeel. Ook de op de werking van de Geest gefundeerde oriëntatie op God blijft formeel – vandaar ook dat het beter is te spreken over een ‘gerichtheid’ dan een ‘verlangen’. Hier moet echter een nuancering worden aangebracht. Barth spreekt in bepaalde passages namelijk weldegelijk over ‘de menselijke behoefte’, ‘de menselijke onrust die de mens niet niet kan hebben’.¹⁷⁶ ‘Er is dus’ – zo stelt De Knijff onzes inziens terecht – ‘bij Barth, juist

¹⁶⁷ KD III,2, p. 167.

¹⁶⁸ KD III,2, p. 176, 196.

¹⁶⁹ KD III,2, p. 190.

¹⁷⁰ H.W. de Knijff, ‘Karl Barth over de menselijke natuur’, in: N. den Bok en A. Plaisier (red.), *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 215.

¹⁷¹ Zie K. Barth, ‘Der heilige Geist und das christliche Leben’ in: *Zur Lehre vom heiligen Geist*, uit 1930. In dit vroegere werk stelt Barth dat de mens een door de Geest geschonken en steeds weer opnieuw te schenken ‘zu Gott hin Geschaffenschein’ kent, zie p. 44, 45, 46.

¹⁷² KD III,2, p. 190.

¹⁷³ Zie par. 2.1.3 van het huidige hoofdstuk.

¹⁷⁴ H.W. de Knijff, ‘Karl Barth over de menselijke natuur’, in: N. den Bok en A. Plaisier (red.), *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 203.

¹⁷⁵ Zowel in KD I,1 als in KD III,2 en als in KD IV,4 komen we deze gedachte op het spoor.

¹⁷⁶ KD III,2, p. 494, zie ook H.W. de Knijff, ‘Karl Barth over de menselijke natuur’, in: N. den Bok en A. Plaisier (red.), *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 216.

in de context van de bedreigde betrokkenheid op God, veel te vinden aan expliciete behandeling van het mens-zijn in de realiteit van zijn verlangens en mislukkingen. Beide komen uitvoerig aan de orde, zowel de gerichtheid op God alsook de negativiteit van het gemis.¹⁷⁷

De werking van de Geest blijft formeel, onthematisch, zo ook de oriëntatie op God, maar deze laatste manifesteert zich wel onthematisch in het mens-zijn. Maar zonder openbaring van Christus zijn de oriëntatie op God en de onrust en het verlangen die daaruit volgen niet naar hun ware aard te kennen.

4.4 De Geest in de schepping in verhouding tot de Geest in het verbond – een aantal aanzetten

Op grond van de voorafgaande paragrafen over de theologische antropologie kan als eerste stap richting de beantwoording van de probleemstelling in elk geval worden gezegd dat de Geest in de schepping maakt dat de mens tot zijn bestemming kan komen. Op grond van dezelfde paragrafen is er echter al meer te zeggen over de verhouding tussen de werking van de Geest in de schepping en de werking van de Geest in het verbond, zeker als we daarbij de verhouding tussen schepping en verbond volgens Barth betrekken.¹⁷⁸

Het verbond is de ‘innerlijke grond van de schepping’. Daarom ziet Barth de stand van de mens in het verbond met God als *oerbeeld* en *model*, waarmee de natuurlijke geschapenheid van de mens moet corresponderen (*Entsprechen*).¹⁷⁹ De Geest is in het genadeverbond ‘het element’ in wiens kracht de mens als partner wordt ‘aangesteld’ en gepresenteerd en voor zijn functie wordt uitgerust, om zo tot een antwoord en tot handelen te komen. De mens zelf komt tot antwoord en handelen, omdat God eerst tot hem gesproken en aan hem gehandeld heeft. Als menselijk subject heeft hij dan – omdat hij de Geest heeft ontvangen – op het woord van God te reageren en bepaalde daden te verrichten en is hij daartoe ook in staat. Zoals de mens in het verbond afhankelijk is van de Geest en leeft door de Geest als ‘nieuw’ mens, zo leeft ook de natuurlijke mens in afhankelijkheid van de Geest, die in het verbond het principe van de vernieuwing is en in de schepping het principe van leven in de scheppingswerkelijkheid.

De bijbelse uitspraken over de Geest als principe van de existentie van de mens in het genadeverbond, verhouden zich dus als volgt tot de uitspraken over de Geest als existentie van de geschapen mens: de eerste (de Geest in het verbond) sluit de laatste (de Geest in de schepping) in als vooronderstelling en als belofte.¹⁸⁰ Als *vooronderstelling*, want niet alleen in het verbond maar reeds als schepsel is de mens totaal afhankelijk van de Geest. En tevens als *belofte*. De Geest van het verbond is de Geest van de vernieuwing, waarbij de vernieuwing van de schepping en het lichamelijke zijn

¹⁷⁷ H.W. de Knijff, ‘Karl Barth over de menselijke natuur’, in: N. den Bok en A. Plaisier (red.), *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 217.

¹⁷⁸ Zie par. 4.2 van het huidige hoofdstuk.

¹⁷⁹ *KD III*, 2, p. 429.

¹⁸⁰ *KD III*, 2, p. 432.

inbegrepen. De Geest van God, die ook de Geest van de schepping is, zal als Geest de lichamen van hen die Jezus uit de doden opwekt levend maken en levend houden.¹⁸¹

Omdat de Geest ook de Geest van de schepping is, ontvangen de mensen van het verbond de belofte; de hoop die zeker is, namelijk de opstanding van de gehele mens uit de dood.

We zien dus dat Barth de werkingen van de Geest in de schepping en in het verbond nauw op elkaar betreft. De werking van Geest in de schepping wordt voorondersteld in de werking van de Geest in het verbond. De werking van de Geest in de schepping is volgens Barth gemodelleerd naar en moet corresponderen met de werking van de Geest in het verbond. Bovendien zijn het werkingen van één en dezelfde Geest.¹⁸² Elders gebruikt Barth het begrippenpaar potentialiteit en actualiteit. Door de Geest is de mens tot het verbond uitgerust en voorbereid; ziel en lichaam zijn de vooronderstelling en de potentialiteit die ten gronde liggen aan het actuele zijn van de mens in het verbond.

Om de verhouding tussen beide werkingen te duiden zijn de begrippen *correspondentie* en *vooronderstelling* het meest bepalend. Daarbij moet worden gezegd dat in het verbond actueel wordt, wat tot de potentialiteit van de schepping behoort.

4.5 Uitleiding, ontmoeting als centraal begrip

In de inleiding is aangegeven dat we om te midden van de rijke verscheidenheid van pneumatologische gegevens te systematiseren, op zoek zouden gaan naar één of meerdere begrippen die voor Barth de kern weergeven van het werk van de Geest.¹⁸³ Vatten we het bovenstaande samen, dan blijkt het werk van de Geest zowel in de schepping als in het verbond te typeren valt met het woord 'ontmoeting'. De Geest bewerkt ontmoeting.¹⁸⁴ De Geest bewerkt ontmoeting en maakt in het genadeverbond dat mensen God daadwerkelijk ontmoeten en in de schepping dat de mens God ontmoeten kan. Deze laatste werking correspondeert namelijk met de eerste en is tevens de vooronderstelling van de eerste werking.

De ontmoeting houdt onder meer in dat de mens God kan vernemen, 'in zijn zelfbewustzijn kan opnemen', hetgeen inhoudt dat God de Geest in de mens Zijn woning neemt. Vanuit de kenleer komt Barth dus tot een verbinding van de werking van de Geest in de mens met het zelfbewustzijn van de mens, een verbinding die we ook in de doopleer zullen tegenkomen.

Tevens ontdekten we dat de mens door de werking van de Geest formeel gericht is op God en dat deze gerichtheid zich onthematisch manifesteert in het mens-zijn.

¹⁸¹ *KD III,2*, p. 433.

¹⁸² *KD III,2*, p. 433: "Für den Geist Gottes, der auch der schöpferische Geist ist,..."

¹⁸³ Zie hfd. 1, par. 6.2.

¹⁸⁴ Soms zegt Barth zelfs, dat de Geest ontmoeting is. *KD III,2*, p. 428: "Geist ist also die allerdings streng und ausschließlic von Gott ausgehende Begegnung zwischen Schöpfer und Geschöpf."

De voorafgaande paragrafen hebben een drietal belangrijke conclusies opgeleverd. De eerste betreft de structuur van Barths theologie. De Geest speelt een minder opvallende, maar belangrijke rol in de theologie van Barth, zo werd duidelijk uit de analyse van de openbaringsleer (paragraaf 2), de verzoeningsleer (paragraaf 3) en de scheppingsleer (paragraaf 4). Steeds ontdekten we een dynamische structuur, een ‘samen spel’ van Woord en Geest. Inhoudelijk betekent dit – ten tweede – dat de openbaring zich laat onderscheiden in de objectieve (de openbaring geschiedt in Christus) en de subjectieve openbaring (de openbaring door de Geest), zo toonde paragraaf 2. Ten slotte bleek in paragraaf 4 dat de Geest in de schepping maakt dat de mens in staat is de openbaring van God te vernemen, in staat om Jezus Christus te ontmoeten.

Deze conclusies brengen ons bij de volgende twee vragen, te weten de vraag naar de middelen, de instrumenten van de openbaring én de vraag naar de aanname van de openbaring. In de huidige paragraaf stellen we de eerste vraag aan de orde. De Geest brengt de objectieve openbaring bij de mens en in de mens, zo toonde paragraaf 2, maar welke middelen worden door de Geest gebruikt om de mens te bereiken en hoe verhoudt Hij Zich tot deze middelen? We onderzoeken eerst de vraag naar de relatie tussen de Geest en de Kerk en vervolgens die tussen de Geest en de sacramenten. We besluiten deze paragraaf met een onderzoek naar Barths spreken over de charismata die aan de Kerk geschonken zijn.

In de volgende paragraaf (paragraaf 6) stellen we de vraag naar de aanname van de openbaring. De Geest maakt dat de mens de openbaring kan aannemen, maar hoe geschiedt deze aanname?

5.1 De Geest en de Kerk

Het spreken over de actieve participatie van de mens aan het verzoeningswerk van Christus – de subjectieve kant van de verzoening – brengt Barth tot het spreken over de relatie tussen de Geest en de Kerk. Daarbij is actieve participatie geen actieve co-operatie. De mens wordt subject door de genade van God alleen en werkt niet mee met de genade. We zullen straks zien dat de Kerk door Barth beschouwd wordt als ‘lichaam van Christus’; in zijn eigen woorden: als ‘aards-historische existentieform van Jezus Christus’.¹⁸⁵ Echter, niet de Geest maakt de Kerk tot lichaam van Christus. De Kerk is lichaam van Christus in en met Christus’ verkiezing van eeuwigheid af, een verkiezing die zich objectief realiseert in de dood en de opstanding van Christus. De Geest realiseert de verkiezing van de Kerk in en met Christus ‘subjectief’.¹⁸⁶ De

¹⁸⁵ *KD IV, I*, p. 738: “Die Gemeinde ist Jesu Christi eigene irdisch-geschichtliche Existenzform. Der neutestamentliche Begriff zur Bezeichnung dieser Sache muß hier aufgenommen werden: sie ist sein Leib, von ihm geschaffen und fort und fort erneuert durch die erweckende Macht des Heiligen Geistes.”

¹⁸⁶ De aanhalingstekens zijn van Barth zelf. Zie *KD IV, I*, p. 744, 745: “Man verstehe recht: Nicht dieses Ereignis und also nicht der Pfingstergeist ... machen die Gemeinde zum Leib Christi, ihre Glieder zu Gliedern dieses Leibes. Sie ist, sie sind das in Jesus Christus, in seiner Erwählung von Ewigkeit her (Röm. 8, 29, Eph. 1, 4). Und sie wurde, sie wurden das in Vollstreckung ihrer ewigen Erwählung in seinem Tod am Kreuz von Golgotha, proklamiert in seiner Auferweckung von den Toten. ... Sicher ist, daß das Werk des Heiligen Geistes die Erwählung Jesu Christi und sein in der Zeit geschehenes und proklamiertes Werk nur ‘subjektiv realisiert’, an den Tag, unter der Leute bringt.” Zie voor verdere uitwerking van de relatie tussen de verkiezing van Jezus Christus en de Kerk: K.J. Bender, *Karl Barth’s Christological Ecclesiology*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2005, met name hoofdstuk 4.

verkiezing is het fundament van de ecclesiologie en de context is de verzoeningsleer – zoals ook blijkt uit het eerder gegeven systematische overzicht van deze leer. In Gods eeuwige raadsbesluit is Christus gesteld tot Hoofd van Zijn Kerk, de Kerk is gesteld tot Zijn lichaam.

5.1.1 *De Geest als band tussen de twee existentievormen van Christus*

Barth spreekt over twee vormen van het lichaam van Christus. Enerzijds leeft Hij als de gekruisigde en opgestane in een hemels-historische existentievorm – aan de rechterhand van de Vader, vanwaar Hij zal terugkomen om te oordelen. Anderzijds leeft Hij in aards-historische existentievorm midden in de menselijke geschiedenis. Deze laatste existentievorm is de Kerk.¹⁸⁷ Beide existentievormen samen worden door Barth *totus Christus* genoemd.

De functie van de heilige Geest in de ecclesiologie wordt duidelijk als we nagaan wat Barth zegt over de verhouding tussen beide existentievormen van Christus. Barth stelt dat Christus in zijn hemels-historische existentievorm het primair handelende subject is. De aards-historische existentievorm existeert alleen door Hem. De Kerk bestaat omdat Jezus Christus is en niet zonder de Zijnen wil zijn. Het zijn van de Kerk is dus afhankelijk van het zijn van Christus; er is eenheid tussen beide existentievormen. Deze eenheid wordt in de wereldse geschiedenis geconstitueerd door de heilige Geest.

Het is de heilige Geest, die in de drie-eenheid de band van vrede tussen de Vader en de Zoon is, die de eenheid van de *totus Christus* garandeert en constitueert. De heilige Geest is de goddelijke macht van Jezus Christus en de actie van de Geest is het werk van coördinatie tussen het zijn van Jezus Christus en het zijn van de gemeente. De Geest is de garant van de eenheid tussen Jezus Christus in Zijn hoogte en diepte, in Zijn transcendentie en immanentie, de band van de eenheid in welke Jezus Christus tegelijk hemels Hoofd en ook aards Lichaam is.¹⁸⁸

Dit impliceert dat deze verhouding een dynamische is. Het zijn van de gemeente is gegrond in het zijn van Christus, maar tevens moet worden gezegd dat de Kerk is wanneer Jezus Christus de Kerk door de Geest laat geworden. Het zijn van Jezus Christus in deze eenheid van de twee existentievormen is geen dus statische toestand; zij gebeurt als Jezus Christus van Zijn macht gebruik maakt, met andere woorden als de genademacht van de heilige Geest werkzaam wordt.

Barth legt het werk van de Geest uit met de termen *coördinatie* en *correspondentie*. De Geest verbindt het goddelijke en menselijke zijn en doen. Hij verbindt het en houdt het tezamen, maar er vindt geen identificatie of vermenging plaats. Hij *coördineert* beide, brengt ze tot overeenstemming en verbindt het goddelijke en menselijke tot een reële eenheid. In het werk van de heilige Geest gebeurt het dat menselijke oren hier

¹⁸⁷ *KD IV, I*, p. 738. Krötke wijst erop dat in het begrip existentievorm de formulering van Hegel van wat de Kerk is doorklinkt. Hegel spreekt namelijk over de Kerk als “Christus als Gemeinde existierend”, een definitie die door Bonhoeffer wordt overgenomen. Zie W. Krötke, *Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie*, p. 258.

¹⁸⁸ *KD IV, 3*, p. 870: “Der Heilige Geist ist die Macht und seine Aktion ist das Werk der Koordination des Seins Jesu Christi und des van ihm verschiedenen, aber in ihm eingeschlossenen Seins seiner Gemeinde. Wie er als ewige göttliche ‘Person’, d.h. Seinsweise, als Geist des Vaters und des Sohnes (*qui ex Patre Filioque procedit*) das Band des Friedens zwischen beiden ist, so im geschichtlichen Werk der Versöhnung der Konstituent und Garant der Einheit des *totus Christus*...”

en nu het Woord van God als Woord van God horen. In dit werk gebeurt het dat Jezus Christus waargenomen wordt en dat het in het-doen-en-laten van de Kerk tot een spiegeling en illustratie van Zijn handelen komt, en daarmee tot vervulling van de opdracht van de Kerk.

Wat er in het Avondmaal plaats vindt, ziet Barth als exemplarisch voor wat er in het totaal van de Kerk gebeuren moet. Door het werk van de heilige Geest ontstaat in en met de gerealiseerde menselijke gemeenschap in het verdelen en ontvangen van aards brood en wijn, een eenheid met de hemelse Heer; Zijn lichaam en bloed worden ontvangen.¹⁸⁹

De Geest zorgt echter niet alleen voor de coördinatie tussen beide existentievormen. Door zijn bemiddelende rol *correspondeert* (*Entsprechung*)¹⁹⁰ de aards-historische existentieform met de hemels-historische existentieform, in die zin dat de verzoening in menselijk geloof, menselijk hoop en menselijke liefde tot daarmee corresponderend gedrag leidt en een echo vindt.¹⁹¹ Door de Geest zijn er drie aspecten van de Kerk – namelijk de verzameling, de opbouw en de zending – die corresponderen met de drie aspecten van de verzoeningsleer.¹⁹² We zullen deze drie aspecten en de rol van de Geest daarbij in de volgende sub-paragrafen bespreken.

5.1.1.1 De Geest en de verzameling van de Kerk

Corresponderend met de Zoon van God die gehoorzaam is tot in de dood (KD IV,1), wordt de Kerk geroepen en verzameld door de Geest;¹⁹³ de Kerk hoort naar de stem van de Geest en is deze gehoorzaam. De mens is niet uit zichzelf in staat om lid van de Kerk te worden, om volgeling van Jezus Christus te worden. Hij kan dat alleen op grond van een bijzondere toewending en gave van God, door een bijzondere (op)wekkende macht van God. God in deze opwekkende macht – als de Schepper van een ander mens – is de heilige Geest.¹⁹⁴ Onder zijn heerschappij wordt de mens tot dit nieuwe willen en kunnen herboren. De Geest wordt echter nooit bezit van de Kerk of van de gelovige. De Geest blijft vrij, blijft de Geest van Christus. Barth stelt dan ook dat de heilige Geest ‘de macht is, in welke Jezus Christus zich onder de mensen gehoor en gehoorzaamheid verschaft.’¹⁹⁵

Dit betekent voor Barth dat *de Kerk een gebeuren is*. De Kerk is, als zij door de heilige Geest verzameld wordt, zich verzamelen laat, zich zelf verzamelt. De Kerk is, als het gebeurt dat God bepaalde mensen laat leven als Zijn knecht, als getuigen van Jezus Christus. Echter, de Kerk gebeurt ook in gestalte van zichtbare menselijke bezigheden. De Geest is de Geest van het vleesgeworden Woord. Door het werk van de

¹⁸⁹ KD, IV,3, p. 871: “Im Werk des Heiligen Geistes geschieht im Abendmahl – im Abendmahl exemplarisch für das Ganze, was im Leben dieses Volkes geschehen darf – das durch das große *ταυτό ἐστιν* Angezeigte: daß in und mit der in dem gemeinsamen Verteilen und Empfangen von irdischem Brot und Wein realisierten menschlichen Gemeinschaft deren Einheit mit ihrem himmlischen Herrn, die Mitteilung und der Empfang seines Leibes und Blutes Ereignis wird.”

¹⁹⁰ Voor het belang van het begrip *Entsprechung* in de theologie van Barth, zie: K.J. Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology*, p. 138, die weer verwijst naar: J. Webster, *Barth's Ethics of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

¹⁹¹ KD IV,3, p. 871.

¹⁹² Zie par. 3.4.1 van het huidige hoofdstuk.

¹⁹³ Zie ook: J. Thompson, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, Pickwick Publications, Allison Park, Pennsylvania, 1991, p. 91.

¹⁹⁴ KD IV,1, p. 721.

¹⁹⁵ KD IV,1, p. 724.

Geest ontstaat een historische, historisch waarneembare, werkzame grootheid. De zichtbaarheid van de Kerk – het historische gebeuren – is een noodzakelijk aspect van het zijn van de Kerk. Slechts door naar deze zichtbare Kerk, met alle imperfectie en zonden, te kijken, is de onzichtbare werking van de Geest waarneembaar, maar dan wel in geloof; zoals ook de mens Jezus alleen in geloof als Zoon van God gezien wordt.¹⁹⁶

Om de verhouding tussen de onzichtbare dimensie van de Kerk (door Barth de *ecclesia invisibilis* genoemd) en de zichtbare dimensie van de Kerk (de *ecclesia visibilis*)¹⁹⁷ te karakteriseren, hanteert Barth het woord *darstellen*. De onzichtbare Kerk stelt zichzelf present (*darstellen*) in de gestalte van de zichtbare Kerk.¹⁹⁸ De zichtbare Kerk leeft van de onzichtbare, de onzichtbare kan zich alleen in de zichtbare present stellen. Dit wil echter niet zeggen dat de Kerk identiek is aan haar zichtbare verschijningsvorm; de Kerk behoort namelijk niet slechts tot de wereld van de schepping, maar ook tot de gevallen wereld. Vandaar ook dat de Kerk – zoals we reeds zagen – permanent onder kritiek van de Geest staat en dat slechts in geloof wordt waargenomen dat de zichtbare Kerk uitdrukking is van de genade van de Geest.

5.1.1.2 De Geest en de opbouw van de Kerk

De Geest komt echter niet slechts ‘rechtstreeks van boven’ om de beide existentievormen met elkaar te verbinden, Hij woont ook in de Kerk in. Hij is de inwonende, haar immanente levens- en groeikracht.¹⁹⁹ Want zoals in de verhoging van de Mensenzoon (KD IV,2) de mensheid wordt verhoogd tot gemeenschap met God, zo wordt de Kerk door de Geest opgebouwd naar en groeit zij op tot eenheid met Christus. En feitelijk is het Christus Zelf die de gemeenschap laat groeien. De Geest definieert Barth in deze context namelijk als ‘de authentieke en werkzame zelfgetuigenis van de opgestane en levende Heer Jezus: Zijn zelfgetuigenis als de Opgestane, de Levende, de Heer, de verhoogde Mensenzoon, in welke de heiliging van alle mensen, maar ook die bijzondere, feitelijke heiliging der christen en in Hem de vereniging met Hem en zo ook met elkaar zich reeds voltrokken heeft.’²⁰⁰ Jezus deelt Zichzelf mee. Hij schenkt de gelovigen de kennis van Zijn eenheid met hen. In deze kennis vinden ze in hun leven de

¹⁹⁶ K.J. Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology*, p. 170. 171.

¹⁹⁷ *KD IV,1*, p. 730.

¹⁹⁸ *KD IV,1*, p. 747: “...die sichtbare ganz von der unsichtbaren lebend, die unsichtbare nur in der sichtbaren sich darstellend...”

¹⁹⁹ Zie b.v. *KD IV,2*, p. 736: “Die Kraft, in der die Gemeinde wächst, ist die ihr innewohnende Lebenskraft.” p. 743: “Und so ist die Kraft dieses Heiligen, des Herrn Jesus Christus als des himmlischen Hauptes, in welchem Gottes Herrschaft vollkommen aufgerichtet ist, auch die der Gemeinde auf Erden innewohnende, ihr immanente Lebens- und Wachstumskraft.” En p. 739: “So ist auch sein Heiliger Geist einer: als belebende Macht zum Vollzug der Heiligung von Gott her, in ganzer Neuheit und Fremdheit senkrecht von oben (wie in der Pfingstgeschichte beschrieben) vom Himmel herabfallend und so schlechthin begründet – und als dieselbe belebende Macht waltend und wirkend in den Ereignissen...” Opvallend is dat dit punt in veel secundaire literatuur vaak niet wordt benoemd. Het gebeurteniskarakter van het werk van de Geest wordt wel benoemd, en de zichtbare gevolgen daarvan in de Kerk ook (zie b.v. J. Thompson, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, p. 93, 94, C. O’Grady, *The Church in the Theology of Karl Barth*, Geoffrey Chapman, London-Dublin-Melbourne, 1970, p. 250 ev.), maar niet het feit dat volgens Barth de Geest ook de immanente levenskracht van de Kerk is.

²⁰⁰ *KD IV,2*, p. 737: “Der Heilige Geist ist nach der für uns maßgebenden neutestamentlichen Anschauung die authentische und wirksame Selbstbezeugung des auferstandenen, des lebendigen Herrn Jesus: seine

eenheid met Hem en ook de eenheid met elkaar. Op deze wijze, door Zijn zelfmededeling en zelfgetuigenis fundeert en bezielt Hij de Kerk.²⁰¹

De bezieling is daarmee *noëtisch* van aard; de mensen worden in kennis gesteld van de eenheid met Hem, en deze kennis bezielt en doet groeien in geloof, hoop en liefde en in betrokkenheid op elkaar. Echter, de mensen worden door Hem ook geopend voor Zijn zelfgetuigenis. Dus de werkzaamheid van Christus in de Geest heeft ook *ontisch* gezien invloed op de mens; het zelfgetuigenis is niet eenvoudigweg een mededeling die al dan niet gehoord wordt. Vandaar dat Barth enerzijds stelt dat de bouw en de groei van de Kerk primair door Christus in de macht van de Geest geschiedt, maar anderzijds dat ook Zijn Kerk niet passief is. De opbouw van de Kerk is geheel Zijn werk, maar ook geheel het werk van de Zijnen. De gehele Kerk is hierin subject. Dit opbouwen is in de eerste plaats interne groei, groeien in gemeenschap en broederschap. Wanneer iemand zich naar de ander gedraagt volgens de richtlijnen van Paulus, dan bouwt hij actief aan de Kerk. Een gevolg van deze interne groei zal externe groei zijn, maar de eerste kan nooit als middel gebruikt worden om de tweede te bereiken.

5.1.2 De Geest en de zending van de Kerk

Corresponderend met het zelfgetuigenis van Jezus Christus als Licht en Leven, is de Kerk de wereld ingezonden om te getuigen van Christus als Licht voor de wereld. Dat brengt ons bij de vraag naar de verhouding van de Kerk en de wereld.

In KD II,2 hanteert Barth een schema van twee concentrische cirkels. Jezus Christus is het middelpunt. De binnencirkel omvat de Gemeente, bestaande uit de Kerk en Israël. De buitencirkel beschrijft de wereld die nog niet effectief door Jezus Christus geroepen is.²⁰² De Gemeente is volgens Barth de menselijke gemeenschap die voorlopig de natuurlijke en historische omgeving van ‘des Menschen Jesus’ is. Haar bijzonderheid bestaat daarin, dat zij de gehele wereld tot geloof in Jezus heeft op te roepen en haar voorlopigheid daarin dat zij boven zichzelf uitwijst naar de eenheid van alle mensen onder de heerschappij van de ene Heer.²⁰³ Zoals in KD IV,3 verder wordt uitgewerkt behoren namelijk alle mensen tot ‘de Zijnen’, tot Jezus Christus. De ‘Zijnen’ zijn namelijk ‘virtueel, prospectief, *de iure*: alle mensen als zodanig – actueel, effectief en *de facto*: de in Hem gelovenden, de christenen.’²⁰⁴ Hij is zowel de Heer van de ‘binnencirkel’ als van de ‘buitencirkel’, van de al-in-Hem- gelovenden en van

Selbstbezeugung eben als der Auferstandene, der Lebendige, der Herr, der erhöhte Menschensohn, in welchem die Heiligung aller Menschen, aber auch die besondere, faktische Heiligung der Christen und in ihm deren Einigung mit ihm und so auch ihre Einigung untereinander schon vollzogen ist.”

²⁰¹ KD IV,2, p. 740.

²⁰² Zie KD II,2, p. 216, 217. We laten de Israël-theologie van Barth verder rusten. Zie voor het schema van de cirkels ook: C. Vermeulen, *Cor Ecclesiae*, p. 195-199.

²⁰³ KD II,2, p. 216: “Die Gemeinde ist diejenige menschliche Gemeinschaft, die vorläufig in besonderer Weise die natürliche und geschichtliche Umgebung des Menschen Jesus bildet, wobei ihre Besonderheit darin besteht, daß sie der ganzen Welt gegenüber durch ihr Existenz für ihn zu zeugen, die ganze Welt zum Glauben an ihn aufzurufen hat, ihre Vorläufigkeit darin, daß sie eben kraft dieses ihres Amtes und Auftrages über sich selbst hinausweist auf die Gemeinschaft aller Menschen, der gegenüber sie Zeuge und Herold ist.”

²⁰⁴ KD IV,3, p. 321: “Die ‘Seinen’ sind virtuell, prospektiv, *de iure*: alle Menschen als solche – aktuell, effektiv und *de facto*: die an ihn glaubenden, ..., die Christen.”

de nog-niet-in-Hem-gelovenden. Beide cirkels worden vanuit het midden door Zijn licht verlicht en bestraald. Het licht van de opstanding straalt over allen.²⁰⁵

Dit betekent voor de verhouding van de binnen- en buitencirkel het volgende. De binnencirkel is enerzijds de bijzondere omgeving van Jezus Christus, anderzijds behoort ze tot de wereld.²⁰⁶ Ze staat onder de heerschappij van Christus en is geroepen om te getuigen van het Licht. De Gemeente heeft dan ook een *middenpositie* tussen Christus en de gelovige en een *bemiddelende* positie vanwege haar dienst als getuige.²⁰⁷ De beide cirkels zijn op elkaar betrokken. De binnencirkel is, zo stelt Barth, niets zonder betrokkenheid op de buitencirkel. De Gemeente is namelijk geen doel in zichzelf; zij is geroepen en verkoren om getuige te zijn. God wil dat Zijn ja-woord, gesproken in de existentie van de mens Jezus, ook in de wereld vernomen wordt. En tevens wil God dat Zijn ja-woord in de wereld beantwoord wordt; namens de wereld beantwoordt de Gemeente het ja-woord van God positief.

Maar ook de buitencirkel is niets zonder de binnencirkel. Alle in Jezus Christus geschiede en geschiedende verkiezing wordt bemiddeld, bepaald en begrensd door de Gemeente. De Gemeente spiegelt de existentie van Jezus Christus Zelf. Door deze spiegeling komt het tot getuigenis van Jezus Christus, tot de oproep tot geloof en tot het geloof van de enkeling.²⁰⁸

In KD IV,2 werkt Barth soortgelijke gedachten verder uit. Hij stelt zichzelf de vraag waarom in het Nieuwe Testament de Geest zowel de Geest van Christus als de Geest van de Vader wordt genoemd. Dit heeft volgens hem te maken met het feit dat het God ten diepste om het geheel gaat, om de gehele mensheid. God wil dat Zijn ja-woord, uitgesproken in de existentie van Jezus, in de wereld gehoord wordt. Bovendien wil Hij dat Zijn ja-woord door een exemplarisch, tot-voorbeeld-strekkend volk namens de wereld positief wordt beantwoord.²⁰⁹ Zonder dit ja-woord kan de wereld namelijk niet bestaan. In de wereld moet gehoord worden dat God een grens stelt aan haar vervreemding, haar vijandschap, tweespalt, verderf en verloren gaan. God wil dat de wereld deze boodschap hoort; de wereld is namelijk belangrijk voor God. Hier zegt Barth dus hetzelfde als met het schema van de cirkels wordt uitgedrukt. De wereld kan niet zonder Gemeente en de Gemeente kan niet zonder wereld. De kerkgeschiedenis is te beschouwen als de centrale wereldgeschiedenis, als de werkelijke geschiedenis. De rest is ‘begeleidingsmuziek’, maar uiteindelijk gaat het God om het geheel.²¹⁰ De wereld moet weet hebben van de genade.

5.1.3 Samenvatting, observatie, conclusie

We sluiten nu paragraaf 5.1 betreffende de verhouding tussen de Geest en de Kerk af door het bovenstaande samen te vatten, enige observaties te doen en conclusies te trekken. De Geest, die immanent-trinitarisch de band is tussen de Vader en de Zoon,

²⁰⁵ KD IV,3, p. 327.

²⁰⁶ KD II,2, p. 216.

²⁰⁷ KD IV,1, p. 849, 870.

²⁰⁸ KD II,2, p. 217.

²⁰⁹ Barth brengt dit onder een noemer, zie KD IV,2, p. 373. Het horen van het ja-woord van God en het ja-woord positief beantwoorden zouden echter ook te onderscheiden zijn. De Kerk getuigt namens God in de wereld van Gods ja-woord, en de Kerk beantwoordt namens de wereld het ja-woord van God positief.

²¹⁰ KD IV,2, p. 373.

is Degene die Christus met Zijn Kerk verbindt en deze verbinding in stand houdt via het werk van coördinatie en correspondentie. Dit werkt Barth als volgt uit: de Geest is enerzijds permanent werkzaam om de Kerk te laten worden – steeds weer worden mensen door de Geest geroepen; anderzijds is de Geest ook de immanente kracht van de Kerk – de Geest is de bezieling van de gemeente. Beide werkzaamheden verricht de Geest als Geest van Christus. De Geest is de macht van Christus waarmee Christus Zijn aards-historische existentieform met Zich verbindt. De Geest is ook het zelfgetuigenis van Christus, waarmee de Kerk bezield wordt. Hier moet aan worden toegevoegd dat de Geest de Geest van de vleesgeworden Woord is en daarom een zichtbare, werkzame grootheid, namelijk de Kerk, creëert.

We zien dus ook in deze paragraaf een sterke verbinding van de Geest met Christus. Zelfs in zijn spreken over de Geest als band tussen de hemelse en de aardse existentieform, noemt Barth de Geest ‘de macht van Christus’, terwijl juist hier de ruimte is om de zelfstandigheid van de Geest te benadrukken: de Geest als zelfstandige zijnswijze is Degene die beide existentievormen met elkaar verbindt.

Over de Kerk zegt Barth het volgende: de Kerk is geen bezitter van de Geest en van de genade die zij naar eigen goeddunken kan uitdelen. De Kerk is dan ook²¹¹ geen sacrament, ‘maar alleen’ getuige van de genade. (Wel moet daarbij worden opgemerkt, dat dit in het bijzonder geldt voor de latere delen van de KD, terwijl Barth in de eerdere delen nog spreekt over de Kerk als ‘sacramentele ruimte’ – in de subparagraaf over de sacramenten zal daar op worden teruggekomen.²¹² Maar ook in deze eerdere delen stelt Barth al dat de genade niet aan de Kerk gebonden is en dat de Kerk niet over de genade beschikt; omgekeerd geldt dat de Kerk gebonden is aan de genade.)

Maar hoewel de Kerk door Barth in tegenstelling tot Rahner niet als sacrament wordt gezien, heeft zij wel een bemiddelende rol. En al is de Kerk geen sacrament, Barth ziet de historische waarneembaarheid van de Kerk – die in haar zichtbaarheid getuigt van haar onzichtbare Heer²¹³ – wel gefundeerd op het feit dat de Geest de Geest van het vleesgeworden Woord is, een argument dat hij in KD I,2 ook voor de sacramenten gebruikt. De sacramenten benadrukken meer dan de prediking dat doet, dat het Woord vlees is geworden, zo stelt hij daar.²¹⁴

We constateren derhalve dat Barths spreken over de Kerk een bepaalde ontwikkeling kent, maar dat de grondmotieven dezelfde zijn: de Geest is geen bezit van de Kerk, de Geest laat de Kerk gebeuren, bouwt de Kerk en gebruikt de Kerk om de wereld te bereiken.

Vragen we naar de verhouding tussen de werking van de Geest na Pinksteren – hetgeen in deze paragraaf dus wil zeggen: de werking van de Geest in de Kerk – en de werking van de Geest in de schepping, dan valt op dat Barth deze vraag niet thematiseert. Als hij zich de vraag stelt waarom de Geest in het Nieuwe Testament zowel de

²¹¹ We geven hier de gedachten van Barth weer. Kijken we naar de ecclesiologie van Rahner, dan blijkt dat, hoewel de Kerk in zijn ogen het oer-sacrament is, dit niet inhoudt dat de Kerk de genade bezit. Het ‘dan ook’ lijkt dan ook niet van toepassing te zijn op Rahners visie op wat de Kerk en een sacrament is.

²¹² Zie par. 5.2.2 van het huidige hoofdstuk.

²¹³ *KD IV, I*, p. 734.

²¹⁴ Zie verder par. 5.2.2 van het huidige hoofdstuk.

Geest van Christus als de Geest van de Vader wordt genoemd, dan komt hij niet tot het antwoord dat de Geest die werkzaam is in de Kerk, ook wereldwijd werkzaam is (waarmee overigens niet wordt gezegd, dat hij die mening niet is toegedaan); naar hun onderlinge verhouding vraagt Barth dus ook niet. Niet de universele werking van de Geest krijgt de nadruk, maar het accent ligt op de universele heerschappij van Christus. Hij is Heer van deze wereld, ieder mens is met Hem verbonden en in Hem zijn alle mensen, *de iure*, reeds verzoend.

De volgende observatie sluit hierop aan: de verhouding tussen de buitencirkel en de binnencirkel correspondeert met de verhouding tussen de christologie en pneumatologie. Allen zijn van Christus, maar *de facto* zijn nog niet allen door de Geest aange- raakt. De binnencirkel geeft het werkgebied van de Geest aan.

Ten slotte willen we nog het volgende opmerken. Er zijn in de paragrafen uit de verzoeningsleer die handelen over de Kerk in elk geval twee momenten waarop Barth spreekt over de universele werking van de Geest.

- In het eerste gedeelte van KD IV,3 overweegt hij de vraag of er ook buiten de binnencirkel woorden te vinden zijn die het Licht van de ene Waarheid (namelijk Jezus Christus) vanuit een bepaald perspectief zichtbaar kunnen maken. Hij beantwoordt deze vraag bevestigend. Immers, alle mensen, ook de mensen die nog niet tot de binnencirkel behoren, staan onder de soevereiniteit van Jezus Christus. Dus ook in de profane geschiedenis zijn ware woorden te vernemen, woorden die als teken en getuigenis van Jezus Christus dienst doen. Ware woorden, die door Jezus Christus Zelf ingegeven zijn en waarmee Hij ten diepste Zichzelf betuigt.²¹⁵ Opvallend is daarbij dat Barth slechts in één zin – in de kleine letters – lijkt te stellen (we zeggen het opzettelijk voorzichtig) dat Christus door de heilige Geest ook in de wereld van Zichzelf getuigt. Uit deze zin blijkt wel dat volgens Barth de Vader in de Zoon door de heilige Geest in de wereld aan het werk is.²¹⁶ Maar hij werkt niet verder uit, dat Christus ook in de buitencirkel door de Geest aan het werk is.
- Een tweede moment treffen we verderop in KD IV,3 waar Barth de kwestie van de universele werking van de Geest opnieuw aan de orde stelt, ook nu weer in kleine letters. Hij stelt zich daar namelijk de vraag of niet moet worden gesproken van een derde existentiewijze van Christus, naast die van Christus in de hemel en die van het Lichaam van Christus op de aarde. Deze derde existentiewijze zou de kosmos zijn, waarvan Christus volgens Ef. 1, 22 ook het hoofd is. En er zou een verbinding te leggen zijn met de pneumatologie van Calvijn, die leert dat de heilige

²¹⁵ KD IV,3, p. 136-141.

²¹⁶ Nadat Barth een aantal voorbeelden heeft gegeven van ware woorden, gesproken in de profane geschiedenis (een waar woord is bijvoorbeeld een woord over de goedheid van de schepping of over haar kwetsbaarheid etc.), stelt hij in KD IV,3, p. 138: "Ein Jedes von ihnen tut es, dann und insofern wahrhaftig, als das eine unter allen diesen verschiedenen Aspekten Visierte der Reichtum des Einen, die Gottheit des Lebendigen ist, der als Vater im Sohn durch den Heiligen Geist in der Welt am Werk ist und in seinem Wort offenbar wird – dann und insofern also, als es der Reichtum und die Lebendigkeit seiner Gottheit ist, die sich in seiner nun eben in eine ganz bestimmte Richtung weisende Aussage kundgibt."

Geest ook het levensprincipe in de kosmos is.²¹⁷ Barth laat echter de vraag naar de kosmos als derde existentiewijze en de Geest als levensprincipe open; hij komt niet met een antwoord. Dus ook hier werkt hij de kosmologische werking van de Geest niet uit en komt hij niet tot de beantwoording van de vraag naar de verhouding tussen de universele werking van de Geest en de particuliere werking van de Geest in en via de Kerk.

Al met al mogen we concluderen dat de analyse van de verhouding tussen de heilige Geest en de Kerk weinig oplevert voor onze probleemstelling – Barth spreekt weinig over de werking van de Geest in de wereld wanneer hij nadenkt over de verhouding tussen Kerk en wereld. Dat is een opvallende conclusie, ook wanneer we deze vergelijken met de positie die Karl Rahner hierbij inneemt. Barth benadrukt in tegenstelling tot Rahner de universele werking van Christus en niet die van de Geest. De werking van de Geest wordt beperkt tot de werking binnen de Kerk, tot het roepen van mensen tot geloof en de Kerk.

5.2 *De sacramenten*

We zullen in deze paragraaf stilstaan bij de visie van Barth op de sacramenten zoals die in KD IV naar voren komt. Maar voordat we dat doen, geven we een overzicht van de sacramentsleer van Barth zoals hij die eerder in de KD heeft ontvouwd, namelijk in KD I,1, in KD I,2 en in KD II,1. Zo is het mogelijk zijn eerdere en latere visies met elkaar te vergelijken en verschillen aan te wijzen en te duiden.

5.2.1 *De sacramentsleer in KD I,1*

In zijn leer van het Woord van God spreekt Barth over het sacrament als gestalte van het Woord Gods – zoals dat ook voor de prediking geldt. In de prediking worden ons de beloften van God (dat wil zeggen Gods te verwachten openbaring, verzoening en roeping) verkondigd en meegedeeld; in de sacramenten wordt ons verkondigd dat de beloften van God hun basis vinden in de gebeurtenis (*Ereignis*) van de openbaring, verzoening en roeping. Het sacrament betuigt het *a priori* van Gods werk tegenover ons werk.²¹⁸ Het sacrament verkondigt in de vorm van een symbolische handeling het fundament van de belofte, namelijk de incarnatie, de openbaring en de verzoening in Christus. Met instemming citeert Barth de definitie van het begrip sacrament in de Heidelberger Catechismus, vraag en antwoord 66 (in het Duits van de 17^e eeuw):

Was seind die Sacrament? – Es seind sichtbare, heilige warzeichen unnd Sigill, von Gott darzu eingesetzt, daß er uns durch den brauch derselben, die verheissung des Evangelions desto besser zuverstehen gebe, und versigele: Nemlich dass er uns von wegen des einigen opffers Christi, am Creutz vollbracht, vergebung der sünden, und ewiges leben auss gnaden schenke.²¹⁹

²¹⁷ KD IV,3, p. 865, 866.

²¹⁸ KD I,1, p. 56, 57, zie ook A.J. van Binsbergen, *Van zegel naar antwoord. De doopleer als sluitstuk in de ontwikkeling van Barths sacramentsopvatting*, A.J. Osinga B.V., Bolsward, 1982, p. 42, 43.

²¹⁹ KD I,1, p. 57. Barth citeert hier de catechismus uit 1563 letterlijk.

Beide gestalten van de derde gestalte van het Woord van God (het verkondigde Woord) zijn middelen der genade, *middelen* in de hand van God. Zij mogen wel onderscheiden, maar niet gescheiden worden. Gods genade blijft echter soeverein en het gebed om de Geest blijft nodig. Mocht Gods Woord zich van deze middelen bedienen, dan houdt dit Woord niet op Gods Woord te zijn. Maar als Het Zich van dit mensenwoord en symbool bedienen laat, dan is Het Zelf dit mensenwoord. En indien dit mensenwoord Hem dient, dan is het mensenwoord het goddelijke Woord. Barth wil het in de vorige zin gebruikte woordje 'is' (het mensenwoord is het goddelijke Woord) verklaren met een verwijzing naar de christologie, en met name naar de tweenaturenleer.²²⁰ Over het sacrament en de verkondiging kan volgens hem alleen juist worden gesproken in nauwe aansluiting bij de tweenaturenleer.

We zien dus dat het sacrament de verkondiging van de incarnatie in de vorm van een symbolische handeling is. En tevens dat de uitleg van de werking van het sacrament geschiedt in nauwe aansluiting bij deze incarnatie. Verder moet worden benadrukt, dat het gebed om de Geest onmisbaar blijft. Prediking en sacrament zijn genademiddelen; God blijft soeverein.

5.2.2 De sacramentsleer in KD I,2

Barth behandelt de leer van de sacramenten in dit deel bij de beantwoording van de vraag: hoe komt de openbaring vanuit Christus bij de mens? God geeft daarvoor, aldus Barth, tekenen waardoor het Woord van God bij mensen komen kan en ook werkelijk komt. Dat bepaalde stukjes aardse werkelijkheid teken van Gods objectieve werkelijkheid en instrumenten van Gods Woord kunnen zijn, is overigens niet te danken aan een innerlijke capaciteit van deze stukjes aardse werkelijkheid. Het is te danken aan een instelling van Godswege. Dat wil zeggen, het is door de 'almacht van de genadige wil, die in Christus de-op-zich-niet-openbaringsbekwame (*Offenbarungsmächtig*)-natuur-van-de-mens aannam en door Zichzelf openbaringsbekwaam maakte'.²²¹ Daarbij komt, dat de werkzaamheid van het teken de werkzaamheid van God Zelf is. God gebruikt het teken en dat geschiedt door de almacht maar ook door de vrijheid van de genadige wil van God.

Bij deze tekenen – deze stukjes aardse werkelijkheid – denkt Barth aan de verkiezing van het volk Israël, aan de besnijdenis en het optreden van de profeten, en – na de verschijning van Jezus Christus daarvoor in de plaats komend – aan de verkondiging van Christus, de doop en het avondmaal. In afgeleide zin zou ook het bestaan van een christelijke Kerk als een teken gezien kunnen worden, maar de nieuwtestamentische tekenggeving beperkt zich volgens Barth primair tot de verkondiging, doop en avondmaal.²²²

Op grond van en op de weg van deze tekenen kunnen mensen vanuit de Vleeswording wijsheid en beloften ontvangen. Deze tekenggeving is de objectieve kant van de subjectieve werkelijkheid van de openbaring.²²³ Dit is van toepassing op de Kerk: de Kerk heeft de tekenggeving als objectieve kant.

²²⁰ KD I,1, p. 52, 53, zie ook: A.J. van Binsbergen, *Van zegel naar antwoord*, p. 42.

²²¹ KD I,2, p. 244, 245.

²²² KD I,2, p. 245-247.

²²³ KD I,2, p. 242-245.

In KD I,2 brengt Barth vervolgens nader onderscheid aan binnen de drie nieuw-testamentische tekenen, namelijk tussen verkondiging enerzijds en doop en avondmaal anderszijds. Het onderscheidende van de sacramenten ten opzichte van de verkondiging is gelegen in het feit dat de sacramenten – op een krachtiger wijze dan de prediking dat kan – benadrukken dat het Woord vlees is geworden. De sacramenten benadrukken dat de *iustificatio hominis* – de zin van alle goddelijke tekengeving – op een gebeurtenis berust en niet op een idee, namelijk op de vleeswording van het Woord.²²⁴

De objectieve kant van de Kerk, de haar gegeven tekenen en sacramenten, is een continue realiteit; een realiteit die de mens vooruit is, die de mens gegeven is en die de mens ontmoet. De heilige Geest laat de objectieve openbaring – de incarnatie – door middel van de tekenen en de sacramenten zodanig tot de mensen komen, dat ze nu menselijk tot mensen komt. Daarbij is het aan God Zich feitelijk van deze tekenen te bedienen.²²⁵ Echter, de gehele goddelijke tekengeving is te beschouwen als goddelijk teken, als *signum visibile, symbolum externum*. Vandaar dat Barth kan stellen dat de Kerk naar haar objectieve kant sacramenteel is, en dat betekent: naar analogie van doop en avondmaal te begrijpen. De Kerk is de sacramentele ruimte waarin de mens op weg is van doop naar avondmaal, de ruimte waarin de mens met geloven begint om zo tot geloof te komen.²²⁶

Vatten we het bovenstaande puntsgewijs samen, dan komen we tot het volgende:

- De sacramenten – zowel in engere (doop en avondmaal) als in bredere zin (men denke aan de oudtestamentische tekenen) – danken hun oorsprong en grond aan de incarnatie.
- De sacramenten in engere zin benadrukken – sterker dan de verkondiging dat kan – op hun beurt deze incarnatie weer.
- De Kerk is de sacramentele ruimte.
- Door de tekengeving komt niet de genade in handen van de mens. In Christus is de wereld in de handen van God gevallen.
- De heilige Geest, de Geest van het vleesgeworden Woord, laat de objectieve openbaring – de incarnatie – door middel van de sacramenten zodanig tot de mensen komen, dat ze nu menselijk tot mensen komt, waarbij het aan God is Zich feitelijk van deze tekenen te bedienen.
- De heilige Geest bewerkt anderzijds dat mensen gaan zien waarop de sacramenten wijzen.²²⁷

²²⁴ KD I,2, p. 251.

²²⁵ KD I,2, p. 254, 255: “Wir können und müssen auf die Frage, wie die objektive Offenbarung zum Menschen hinkommt, antworten, daß dies geschieht durch das Mittel der göttlichen Zeichengebung, in welcher sich die objektive Offenbarung so wiederholt, daß sie nun wirklich menschlich zum Menschen kommen kann, wobei ja doch die Voraussetzung als Geheimnis stehen bleibt, daß Gott selbst sich dieses Mittels wirklich bedient, daß also die objektive Offenbarung dem Menschen durch jene Zeichen faktisch gezeigt wird.”

²²⁶ KD I,2, p. 253: “Die Kirche ist nach ihrer objektiven Seite sakramental, das heißt nach Analogie von Taufe und Abendmahl zu verstehen.”

²²⁷ KD I,2, p. 271.

5.2.3 De sacramentsleer in KD II,1

Ook in dit deel van de KD spreekt Barth over ‘openbaring als sacrament’ en gaat hij in op de relatie tussen de incarnatie en de sacramenten. Met ‘openbaring als sacrament’ bedoelt Barth dat God Zichzelf en de Waarheid over Zichzelf openbaart via schepselmatige tekenen (via *der Gestalt geschöpflicher Gegenständlichkeit*) en daarmee op een voor de mens aangepaste wijze. Via deze schepselmatige tekenen kan de mens tot Godskennis komen; men moet dan ook niet bij de tekenen blijven staan. Barth ziet Gods zelfkennis als het fundament voor onze kennis van God. God openbaart Zichzelf en de kennis van Zichzelf via tekenen aan de mens.²²⁸

Hoe verhoudt zich nu de incarnatie tot de sacramenten? Barth noemt de menselijke natuur van Christus het *eerste* sacrament. Dat wil zeggen dat de menselijke natuur van Christus niet het enige sacrament is, maar wel dat dit sacrament de andere sacramenten fundeert en samenvat – Barth spreekt over de menselijke natuur van Christus als de reële grond (*Realgrund*) van de sacramentele werkelijkheid. Met deze laatste zin bedoelt hij twee dingen. Ten eerste fundeert de incarnatie en het getuigenis van de mensheid van Jezus al die getuigenissen, die naar Jezus Christus verwijzen. De incarnatie zelf is een eenmalig gebeuren, maar het getuigenis van de menselijke natuur van Jezus wordt voortgezet. Er is een sacramentele continuïteit in de existentie van het volk Israël dat verwachtingsvol uitziert naar de komst van de Messias en in de existentie van de op de apostelen gefundeerde Kerk. De mensheid van Jezus is als zodanig het fundament van alle andere sacramentele tekenen van Gods openbaring, zowel in de tijd van verwachting als in de tijd van herinnering.²²⁹

Ten tweede is de menselijke natuur van Christus de reële grond en de samenvatting van de hoogste mogelijkheid van het schepsel als zodanig. Het schepsel kan tempel, orgaan en teken van God Zelf zijn. Het feit dat de menselijke natuur van Jezus dat is – en vanwege de hypostatische eenheid op onherhaalbare wijze – onderscheidt Hem weliswaar van de andere schepselen, maar houdt ook een belofte voor alle andere schepselen in. Ook zij kunnen getuigenis afleggen van Gods zelfkennis (van *Gottes eigener Gegenständlichkeit*) en zo – evenals Jezus’ mensheid – tempel, orgaan en teken van God zijn. Deze functie kan zich volgens Barth in de bevestiging en verkondiging van de geschiede eenheid tussen God en mens herhalen en herhaalt zich feitelijk ook in de Kerk van Jezus Christus.²³⁰

Ook in KD II,1 ziet Barth dus de incarnatie als fundament van de sacramenten; de sacramenten vinden hun basis in de incarnatie en de menselijke natuur van Christus die het eerste sacrament is.

5.2.4 De sacramentsleer in KD IV

In KD IV wordt de menselijke natuur van Christus door Barth echter niet meer het eerste sacrament, maar het *enige* sacrament genoemd. In KD IV,1 (Jezus de Heer als knecht) wordt dat door hem als volgt beargumenteerd. Jezus’ sterven voor ons betekent niet dat het ons bespaard blijft te sterven, maar dat wij in en met hem zelf ook gestorven zijn – we hebben als degenen die wij waren, afgedaan. De oude mens heeft

²²⁸ KD II,1, p. 54-56, zie ook: J.B.M. Wissink, *De inzet van de theologie*, p. 98.

²²⁹ KD II,1, p. 54, J.B.M. Wissink, *De inzet van de theologie*, p. 101.

²³⁰ KD, II,1, p. 58, 59.

geen toekomst meer.²³¹ Zijn sterven was en impliceert ons sterven. Zijn dood is de dood van allen.²³² Dit geldt dus universeel en niet pas zodra de betekenis van Jezus' sterven voor iemand actueel en betekenisvol is geworden, alsof Golgotha slechts een buitengewoon aanbod zou zijn.

Er kan van een voortzetting of herhaling of een representatie van deze gebeurtenis geen sprake zijn. Zij is volmaakt en hoeft dus niet herhaald, gerepresenteerd of verwerkelijkt te worden. Doop en avondmaal kunnen en moeten van deze gebeurtenis getuigen, maar doen ook niet meer dan dat. Deze gebeurtenis – het sterven van Jezus – is namelijk zelf het mysterie, het sacrament.²³³

In KD IV,2 noemt Barth de incarnatie 'het grote christelijke mysterie en sacrament, naast welke er geen andere sacramenten zijn'.²³⁴

Dat Barth in zijn verzoeningsleer een ander accent legt dan in de eerdere delen van zijn dogmatiek blijkt duidelijk uit het feit dat hij de term sacrament nu exclusief christologisch gebruikt. Barth wil hiermee de kwalitatieve voorrang van Christus op Zijn Kerk garanderen. Zoals we in de beschrijving van de relatie tussen Christus en de Geest in de verzoeningsleer zagen, is Christus in 'de belofte van de Geest' en in 'de kracht van de Geest' aanwezig, bij zowel de gelovige als de nog niet gelovige mens. In de Geest geeft Hij Zichzelf te kennen; daartoe is geen sacramentele bemiddeling nodig. Verkondiging, doop en avondmaal worden gezien als 'betuigingen' en 'vieringen', meer algemeen gezegd, als 'antwoorden' van de kant van de mens op Zijn aanwezigheid, en/maar niet meer dan dat.²³⁵

De vraag die dit oproept is echter niet zozeer of Christus sacramentele bemiddeling nodig heeft – want dat is in de eerdere delen van de KD ook niet het geval –, maar of Hij die nodig wil hebben, met andere woorden of Hij er gebruik van wil maken. In de eerdere delen van de KD deelt God Zichzelf mee via de middelen, maar in de verzoeningsleer geldt dat niet. Er is in de verzoeningsleer dus geen 'sacramentaliteit van de secundaire voorwerpelijheid'. De term sacrament wordt daarmee in de verzoeningsleer massiever (en magischer), 'om het vervolgens exclusief christologisch bruikbaar te achten'.²³⁶

Bij het exclusief christologisch gebruik van de term sacrament speelt op de achtergrond het exegetisch inzicht dat de term *μυστήριον* in het Nieuwe Testament (in oude Latijnse vertalingen vertaald met *sacramentum*) nergens wordt gebruikt om doop of avondmaal aan te duiden. Het gaat bij de synoptici over het 'geheimenis' van het Koninkrijk. Dit geheimenis is het aanbreken van het Koninkrijk, het is uiteindelijk Jezus Zelf als de Messias. Bij Paulus wijst het woord *μυστήριον* op Jezus Christus Zelf als

²³¹ KD IV,1, p. 324.

²³² KD IV,1, p. 325.

²³³ KD IV,1, p. 326.

²³⁴ KD IV,2, p. 42.

²³⁵ J. Herberg, *Kirchliche Heilsvermittlung*, p. 139. Zie ook J. Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de Geest. Bouwstenen voor een messiaanse ekklesiologie*, Amboboeken, Baarn, 1975, p. 242, 243, 442, n. 13.

²³⁶ J.B.M. Wissink, *De inzet van de theologie*, p. 458, 459, n. 154.

bewerker en drager van de verzoening.²³⁷ Als het wezen van het sacrament wordt afgeleid van het nieuwtestamentische begrip *μυστήριον*, volgt daaruit dat er slechts één enkel sacrament is, namelijk het zijn van Jezus Christus.²³⁸

5.2.5 Conclusie

Het moge duidelijk zijn dat Barth in KD IV afstand neemt van de sacramentsleer zoals hij die verwoordde in KD I en KD II. De sacramenten zijn in KD IV geen middelen der genade, maar getuigenishandelingen van de mens. De sacramenten zijn tevens geen bevestiging en versteviging van de kennis omtrent Gods beloften en omtrent de incarnatie. Deze ontwikkeling is analoog aan de ontwikkeling van in de ecclesiologie. Wordt de Kerk in KD I,1 'de sacramentele ruimte' genoemd, in de latere delen van de KD is de Kerk 'slechts' getuige van de genade.

Wel moet worden aangetekend dat Barth op bepaalde plaatsen in KD IV nog dicht bij zijn eerdere opvattingen staat.

- Zo spreekt hij over de middelaarsdienst (*Mittlerdienst*) van de christelijke gemeente.²³⁹ De menselijke ontmoeting met Jezus Christus geschiedt namelijk in de ontmoeting met Zijn lichaam – de Kerk –, dat wil zeggen, in de ontmoeting met haar diensten, haar verkondiging of één van haar andere verschijningsvormen. Wanneer een mens tot het christelijke geloof komt, dan wil dat zeggen dat hij in de ontmoeting met de Kerk van Jezus Christus Hem Zelf ontmoet. Door de dienst en de verkondiging van de Kerk heeft Jezus Christus deze mens voor Zich gewonnen.²⁴⁰

Dus hoewel in deel KD IV de Kerk niet meer als sacrament wordt gezien, is zij nog wel het middel waardoor mensen Christus kunnen ontmoeten en waarmee Christus de mens ontmoet.

²³⁷ KD IV,4, p. 118-120, zie ook E. Jüngel en K. Rahner, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1971, p. 50-55, A.J. van Binsbergen, *Van zegel naar antwoord*, p. 108-110.

²³⁸ E. Jüngel en K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?*, p. 53. We stellen echter vast dat Moltmann deze conclusie bestrijdt. 'Niet op alle plaatsen in het Nieuwe Testament vormt de Christusopenbaring de inhoud van het begrip *μυστήριον* en niet overal valt het samen met het kerygma. Maar overal bewaart het begrip zijn eschatologische betekenis', zo citeert Moltmann een artikel van Bornkamm (G. Bornkamm, Art. *μυστήριον*, ThWNT IV, 809ev), een artikel waarop ook Barth en Jüngel hun visie baseren. Vandaar dat Moltmann stelt: 'In zoverre Jezus als de Messias het geheim van Gods koningsheerschappij is, behoren ook de tekenen van de messiaanse tijd tot zijn geheim. In zoverre door de Gekruisigde en de Verrezenen het heil dat God voor de wereld bepaald heeft wordt geopenbaard, behoren ook de verkondiging en het geloof, de uitstorting van de heilige Geest over de heidenen tot dit heil... Daaruit volgt dat men, wanneer men het begrip mysterium of 'sakrament' exclusief christologisch opvat, weliswaar de kern raakt van wat het Nieuwe Testament ermee uitdrukt, maar dat dit te beperkt is.' J. Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de Geest*, p. 245, 246.

We weten niet of Moltmann ook 'het mysterie van de wetteloosheid' (2 Thess. 2, 7) bij bovenstaande beschouwingen heeft betrokken, hoewel het mysterie van de wetteloosheid wel als een (negatief) teken van de messiaanse tijd gezien zou kunnen worden. De tekst geeft in elk geval aan dat het begrip mysterie in het Nieuwe Testament een breder gebruik kent dan Barth suggereert.

Zie voor een overzicht van de term mysterie in het Nieuwe Testament: T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid. Een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief*, Meinema, Zoetermeer, 2000, p. 95-100 en 138.

²³⁹ KD IV,1, p. 849.

²⁴⁰ KD IV,1, p. 848, 849.

- Barth spreekt in KD IV weliswaar niet meer over de Kerk als sacramentele ruimte, maar wel is de ruimte van de bijbel en van de in gehoorzaamheid aan deze bijbel verkondigende gemeente de ruimte in welke de mens tot de juiste kennis (*recta cognitio*) van Christus kan komen.²⁴¹ Ook in KD IV wordt de Kerk dus een bemiddelende rol toegekend; slechts via de Kerk kan de mens tot rechte kennis van Christus komen.
- Ook het avondmaal is in KD IV geen sacrament meer. Maar – naast het feit dat hij het avondmaal een herinneringsmaal en een dankmaaltijd noemt – schrijft hij ook het volgende: ‘Door het werk van de heilige Geest ontstaat in en met de in het verdelen en ontvangen van aards brood en wijn gerealiseerde menselijke gemeenschap een eenheid met de hemelse Heer; Zijn lichaam en bloed worden ontvangen.’²⁴² Dit moet echter, zo voegt Barth toe, niet worden beschouwd als een vanzelfsprekendheid. Het is een hoogst onwaarschijnlijke mogelijkheid die voor God echter mogelijk en zelfs werkelijk is.

Dat Barth op bepaalde plaatsen bij zijn eerdere opvatting blijft begrijpen we als volgt. Barth gebruikt in KD IV de term sacrament exclusief christologisch. Verkondiging, doop en avondmaal vormen op dit sacramentele Woord het menselijke antwoord, en van dit antwoord – in de gestalte van de verkondiging en het avondmaal – kan de Geest in alle vrijheid gebruik maken. De Geest zorgt dan voor de correspondentie tussen Woord van God en antwoord en getuigenis van de mens om zo de mensen te bereiken. Maakt de Geest van dit antwoord van de mens gebruik, dan wordt de Kerk een bemiddelende rol toegekend. Maar Barth wil hiervoor de term sacrament niet langer gebruiken, omdat zijn sacramentsbegrip massiever is dan in de eerdere delen van de KD het geval is.

De sacramentsleer overziende kan worden gesteld dat door de nadruk die Barth legt op de christologie, de vraag naar de universele werking van de Geest niet gethematiseerd wordt. Dit mogen we concluderen op grond van de analyse van de verhouding tussen de Geest, de Kerk en de wereld en op grond van de analyse van de sacramentsleer. De schepselmatige werking van de Geest wordt door Barth – anders dan door Rahner – niet in de beschouwingen meegenomen.

Voordat we de vraag van de aanname van de openbaring door de mens aan de orde stellen – na de middelen der openbaring bestudeerd te hebben – analyseren we eerst Barths spreken over het charisma en de charismata. Dat thema behoort bij het spreken over de Kerk en helpt ons wellicht bij de beantwoording van de vraag naar de verhouding tussen de werking van de Geest in de schepping en na de uitstorting.

5.3 De charismata

De dienst van de Kerk aan de wereld komt op een veelvormige wijze tot uitdrukking; de Kerk kent een veelvormige wijze van doen. Deze veelvormigheid is niet toevallig

²⁴¹ KD IV, I, p. 852, 853.

²⁴² KD IV, 3, p. 871: “Im Werk des Heiligen Geistes geschieht im Abendmahl – im Abendmahl exemplarisch für das Ganze, was im Leben dieses Volkes geschehen darf – das durch das große *τουτό ἐστιν* Angezeigte: daß in und mit der in dem gemeinsamen Verteilen und Empfangen von irdischem Brot und Wein realisierten menschlichen Gemeinschaft deren Einheit mit ihrem himmlischen Herrn, die Mitteilung und der Empfang seines Leibes und Blutes Ereignis wird.”

of willekeurig. Zij berust, zo stelt Barth, ook niet op het feit dat ieder mens zijn of haar unieke persoonlijkheidskenmerken heeft en dat dus de dienst van de Kerk niet anders dan divers en veelvormig kan zijn. De primaire grond van deze veelvormigheid is God Zelf, die als Vader, Zoon en Geest de eeuwig rijke God is, de grond, bron en Heer van een oneindig aantal goddelijke mogelijkheden. De secundaire grond van deze veelvormigheid is het feit dat de Kerk is opgebouwd uit gelovigen, van wie een ieder op eigen wijze is geroepen en een met deze roeping samenhangende gave heeft ontvangen, de charismata. Daarmee is de Kerk opgebouwd in overeenstemming met het zijn en het leven van God Zelf. De diversiteit aan dienstbetoon en werkzaamheden is daarmee een uitdrukking van de veelzijdigheid van God Zelf.²⁴³

We zullen in deze paragraaf Barths visie op de charismata en tevens zijn daarin doorklinkende zicht op de verhouding tussen de werking van de Geest na de uitstorting en in de schepping analyseren. Daartoe vragen we ons als eerste af wat de charismata zijn. Vervolgens gaan we in op de vraag naar de verhouding van een charisma tot de natuur van de mens – de natuur die niet los kan worden gezien van de scheppselmatige werking van de Geest als grond van ziel en lichaam. We sluiten deze paragraaf af met de vraag naar de verhouding tussen charisma en ambt.

5.3.1 Wat zijn charismata?

Barths denken over de charismata moet begrepen worden vanuit Paulus' spreken over de Kerk als lichaam van Christus. Volgens Barth is voor Paulus het beeld van het lichaam niet enkel een beeld; de Kerk is werkelijk het lichaam van Christus en Hij is het Hoofd van dit lichaam. Het gaat Paulus primair om de dienst en het getuigenis van het Hoofd en om de gemeenschap die God in Christus tussen Zichzelf en de mens heeft opgericht. Barth benadrukt dat 1 Kor. 12, 12 eindigt met de woorden: *zo is Christus*. (Want gelijk het lichaam één is en vele leden heeft, en al de leden van het lichaam, hoe vele ook, één lichaam vormen, zo ook (is) Christus.) Dit impliceert volgens Barth dat Christus hier door Paulus als een oerbeeld (*Urbild*, het origineel) wordt gezien. Christus is primair zoals hier wordt beschreven; Hij bestaat van eeuwigheid af en in de tijd als de Ene voor de velen. Hij is het beeld van de verhouding tussen *eenheid* en *diversiteit* – de Kerk volgt Hem hierin als Zijn beeld (*Nachbild*: kopie) en gelijk-nis.²⁴⁴

Dit betekent voor Barth dat de veelheid en diversiteit van genadegaven, krachten en diensten (zie 1 Korinthe 12) in de christelijke gemeente innerlijk noodzakelijk is. Ze zijn werken van de genade van Christus. De charismata, zoals genoemd in 1 Kor. 12 en Rom. 12, zijn gestalten en expressies van de ene genade van God, werkzaam in de gemeente.²⁴⁵ Die vindt primair zijn uitdrukking in Jezus Christus en vervolgens in

²⁴³ KD IV,3, p. 980.

²⁴⁴ KD IV,3, p. 985: "Der Gesamtsinn des Verses ist also: "So wie der Leib einer ist und viele Glieder hat und alle die vielen Glieder ein Leib sind – so ist Christus." Die Meinung ist natürlich: Zuerst Christus als das Haupt dieses Leibes und seiner Glieder ist so, existiert ja (man mag hier an die Terminologie von Röm. 5,12 f. denken) von Ewigkeit her und in seinem zeitlichen Sein und Tun als der Eine für die Vielen, für die Vielen als der Eine und ist so das Urbild der in den beiden Grundsätzen beschriebenen Verhältnisse von Einheit und Mannigfaltigkeit – danach, ihm entsprechend als sein Nachbild und Gleichnis die Gemeinde." Zie ook: C. O'Grady, *The Church in the Theology of Karl Barth*, p. 326, 327.

²⁴⁵ KD IV,3, p. 983: "Sie sind als *χαρίσματα* Gestalten der einen der Gemeinde als solcher zugewendeten und in ihr wirksamen *χάρις*."

degenen die bij Hem horen. Vervolgens betekent dit beeld van de Kerk als werkelijk lichaam van Christus voor Barth, dat de genoemde diversiteit aan gaven, krachten en diensten uiteindelijk ten dienste staat aan de opbouw van de gehele gemeente.

Kortom, de charismata zijn gestalten van de in de gemeente werkzame Geest der genade. Deze is de Geest van Jezus Christus, het oerbeeld van de juiste verhouding tussen eenheid en verscheidenheid. De diversiteit aan wijzen van dienstbetrachting en getuigenis van de gemeente komt voort uit God Zelf – die de bron is – en daarmee samenhangend uit Jezus Christus, die van eeuwigheid af de Ene voor de velen is en het Hoofd van de Kerk.

5.3.2 *Verhouding van charismata tot de natuur van de mens*

Hoe ziet Barth de verhouding van de charismata tot de natuur en de natuurlijke gaven van de mens? Voor Barth zijn de charismata geen natuurlijke gaven maar bijzondere gaven van de Geest (1).²⁴⁶ Ze liggen wel in het verlengde van de natuurlijke gaven, zelfs zodanig dat ze soms bijna samenvallen (2). Daarbij stelt Barth dat de natuurlijke gaven ook een belemmering kunnen zijn voor het tot ontwikkeling komen van de bovennatuurlijke gaven (3). We werken deze drie punten uit.

Ad 1: Barth stelt dat ieder mens zijn eigen individuele roeping (*Berufung*) heeft. Een roeping is gebod en appèl van God; een bestemming die God de mens heeft toebedacht.²⁴⁷ Deze roeping valt soms wel maar vaak niet samen met het beroep dat de mens heeft; de roeping is in elk geval nooit het voor de mens reeds bekende. Het is steeds weer het nieuwe dat God van de mens hebben wil, dat God aan de mens vraagt. Samenhangend met deze bijzondere roeping heeft ieder mens zijn charisma – zijn bijzondere genadegave – die niet gelijk is aan de natuurlijke gave van de mens.²⁴⁸

Ad 2: Alvorens deze roeping van God te ontvangen is de mens reeds gevormd door onder meer zijn leeftijd en historische situatie (afkomst, geboorteland, eeuw en tijdvak van geboorte) en tevens door zijn unieke persoonlijkheidskenmerken als talenten, neigingen en prestatiemogelijkheden. Dit noemt Barth zijn *Beruf*, in onderscheid met *Berufung*, roeping.²⁴⁹ En over de verhouding tussen *Berufung* en *Beruf* en meer specifiek, over de verhouding tussen *Berufung* en menselijke talenten en gaven is Barth helder: zij liggen volgens hem in elkaars verlengde. Gods genadegave is niet per de-

²⁴⁶ We sluiten hiermee aan bij Barths spreken over *besondere Begabungen* (zie KD IV,3, p. 980, 983).

²⁴⁷ Zie KD III,4, p. 683-689. Over *Berufung* schrijft Barth (p. 686): “*Berufung* ist die imperativische Offenbarung und Bekanntmachung des besonderen, wählenden, unterscheidenden Willens Gottes in seinem, dem Menschen, diesem Menschen, gesagten Wort und Gebot, der Appel an seine besondere Freiheit, die Inanspruchnahme seines besonderen Gehorsams.”

²⁴⁸ KD III,4, p. 693: “Weil die eine κλησις differenziert und multiform ergeht, darum hat jeder κλητός seine κλησις und damit sein χάρισμα und mit diesem seine διακονία.” En ook p. 695: “Eben innerhalb dieses seines Eigenen ist er ja berufen, ist er ja zu seiner Stunde in den Weinberg geholt, mit den ihm zugedachten Talenten versehen, mit seiner besonderen Gnadengabe ausgerüstet.” En tevens p. 721: “Und wenn Gottes Gnadengabe als solche unvergleichlich viel köstlicher ist als das, was ihm und Anderen als seine höchste menschliche Begabung erscheinen mag...” Vergelijk KD IV,3, p. 980: De gemeente is een “ein durch lauter besondere Berufungen und Begabungen Einzelner versammeltes und fort und fort aufgebautes und so in seinen Dienst gestelltes lebendiges Menschenvolk.”

²⁴⁹ Zie KD III,4, p. 687-689.

finitie gelijk aan dat wat de mens als hoogste gave zou beschouwen. Maar de goddelijke genadegave wil wel werkzaam worden binnen de mogelijkheden van de natuurlijke gaven van de mens.²⁵⁰ Ook de verdeling van de bijzondere genadegaven – genoemd in 1 Korinthe 12 en Romeinen 12 – tussen verschillende menselijke personen is niet volstrekt willekeurig, maar heeft verband en samenhang met de unieke persoonlijkheidskenmerken van deze personen, zo veronderstelt Barth.²⁵¹

Ad 3: Als Barth echter spreekt over de veelvormigheid van dienst van de Kerk aan de wereld, dan klinkt hij voorzichtiger. Deze veelvormigheid komt volgens hem voort uit de oneindige mogelijkheden van God en uit de individuele roepingen van ieder mens, zoals we reeds zagen, en niet uit het feit dat de gemeenteleden ook allemaal unieke individuen met hun neigingen, gaven en talenten zijn. Dit laatste hoeft de veelvormige dienstverlening niet te belemmeren en zou zelfs ‘vruchtbaar materiaal’ vormen voor de bijdrage van de individuele gelovige aan het geheel van de dienst van de gemeente (dit is in overeenstemming met ad 2).²⁵² Maar ook moet onder ogen gezien worden dat de bijzondere roeping en de daarmee samenhangende gave voor het individu een verzoeking is om deze roeping en gave in zijn natuurlijkheid en daarmee verkeerdheid zelfstandig tot gelding te brengen. En dat zonder oog te hebben voor de rest van de Kerk en haar dienstbaarheid.

Combineren wij het bovenstaande met het gegeven dat de Geest in de scheppingsleer door Barth wordt gezien als de grond van de mens – van ‘de ziel van het lichaam’ – met zijn gaven en talenten, dan kunnen we op de vraag naar de verhouding tussen de schepselmatige werking van de Geest en het charisma – de gestalte van de Geest van Christus – het volgende antwoorden: de werkingen liggen in elkaars verlengde. Gods genadegave wil werkzaam worden binnen de mogelijkheden en de natuurlijke gaven van de mens. Namelijk in de ruimte van de schepselmatige mogelijkheden van deze unieke mensen, mogelijkheden die uiteindelijk hun basis vinden in de Geest, die immers de grond van ‘de ziel van het lichaam’ is. De Geest creëert de ruimte van mogelijkheden, waarop de roeping van God en het daarbij behorende charisma aansluit. Dit komt in zekere mate overeen met de manier waarop Barth de verhouding tussen schepping en verbond ziet: de schepping als de ruimte voor het verbond en de verbondsgeschiedenis, en het verbond dat aansluit op de mogelijkheden van de schepping.

²⁵⁰ *KD III,4*, p. 721: “Und wenn Gottes Gnadengabe als solche unvergleichlich viel köstlicher ist als das, was ihm und Anderen als seine höchste menschliche Begabung erscheinen mag, so will sie nun doch gerade im Raum und Rahmen seiner menschlichen Begabung wirksam werden: gleichviel, ob diese ihm selbst und Anderen als groß oder klein, bedeutend oder unbedeutend erscheine.”

²⁵¹ *KD III,4*, p. 721: “Es ist ja schwerlich anzunehmen, daß die Verteilung der verschiedenen Geistesgaben (1. Kor.12, Röm. 12,3 f.) auf die verschiedenen menschlichen Personen nicht in irgendeinem, wenn auch vielleicht sehr erstaunlichen Verhältnis zu dem stand, was diesen Personen als solchen eigentümlich war. Wäre hier kein Zusammenhang, wie wäre es dann verständlich, daß diese Menschen immerhin aufgefordert werden mußten, als Träger jeder Gaben ihre Einheit und Zusammengehörigkeit bei aller Verschiedenheit zu erkennen und zu praktizieren?” Hoewel Barth in *KD IV,4*, p. 41 juist weer stelt dat de uitdeling van de gaven van de Geest onafhankelijk is van het unieke van de mens en van zijn persoonlijke aanleg, is dat onzes inziens niet als een correctie op dit citaat uit *KD III,4* te beschouwen; daarvoor wordt de opmerking in *KD IV,4* te zijdelings gemaakt en te weinig uitgewerkt; de nadruk ligt in dit gedeelte op de rijke variëteit van de gaven van de Geest.

²⁵² *KD IV,3*, p. 981.

5.3.3 Verhouding van charisma en ambt: het primaat van het charisma

Nu we gezien hebben wat Barth onder charisma verstaat, vragen we naar de verhouding tussen charisma en ambt, een thema dat ook voor de vergelijking met Rahner relevant is. Ook dat wat Barth over dit thema zegt, laat zich in drie punten onderscheiden. Ten eerste leidt volgens Barth de Geest de Kerk alleen op onmiddellijke wijze en dus niet via de middellijke lijn, de lijn van het ambt en de apostolische successie (1). Barth gaat zelfs zover dat hij eigenlijk van het woord ‘ambt’ af zou willen (2). En ten derde valt op dat Barth de ambten en ambtsdragers niet expliciet de functie geeft om te midden van de vele charismata te coördineren en grenzen te stellen, zoals bijvoorbeeld Rahner²⁵³ en Berkhof²⁵⁴ wel doen (3). We werken deze drie punten verder uit.

Ad 1: Barth verzet zich tegen de leer van de apostolische successie en verbaast zich daar zelfs over.²⁵⁵ Volgens Barth wordt hiermee namelijk geleerd dat hetgeen wat van man tot man na een bepaalde rite wordt overgeleverd niet minder zou zijn dan de heilige Geest Zelf. Maar, zo vraagt Barth zich af, is de heilige Geest op deze manier overdraagbaar? Is de heilige Geest de soevereine God die waait waarheen Hij wil, of is de heilige Geest een soort supranaturale substantie, die eenmaal in de handen van competente mensen hun ter beschikking staat? De heilige Geest is volgens Barth niet op deze wijze te kanaliseren. De Geest kan zich weliswaar aan de ambtsdragers schenken, maar waarom zou het tot hen beperkt blijven? De Geest is Degene die bepaalt aan wie Hij Zichzelf schenkt.²⁵⁶

Ad 2: Barth zou, zoals gezegd, het liefst de term ambt laten vallen en deze vervangen door de term dienst. In elk geval geldt voor hem dat in de christelijke gemeente óf allen ambtsdrager zijn – en dan zijn alle leden mensen die in dienst zijn – óf dat niemand ambtsdrager is.²⁵⁷ Barth wil dan ook niet weten van onderscheidingen tussen een actieve en een passieve Kerk, tussen regerende en geregeerde of lerende en horende leden.

Ad 3: Nu ontkent Barth niet dat er leraren, leiders en zielzorgers nodig zijn. Echter, deze mensen behoren geen *institutionele* autoriteiten te zijn, maar *feitelijke* autoriteiten; mensen die in de relaties binnen de gemeente werkelijk helper, raadgever en leraar blijken te zijn. Zo’n geestelijke leider mag weten een geroepen leider te zijn, en wel omdat hij dit feitelijk is, niet omdat hij als zodanig met deze waarde is bekleed.²⁵⁸

Daarbij komt dat Barth in een gedeelte dat onder meer handelt over Efeze 4 stelt: het is aan de gemeenteleden zelf om niet hun eigen gaven de boventoon te laten voeren

²⁵³ Hfd. 2, par. 4.2.

²⁵⁴ H. Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 395.

²⁵⁵ *KD IV, I*, p. 800: “Man kann sich hier vielleicht wirklich nur – wundern.”

²⁵⁶ *KD IV, I*, p. 800, 801.

²⁵⁷ *KD IV, 2*, p. 787: “Wird es nicht schon sprachlich den fatalen Begriff ‘Amt’ zum Verschwinden zu bringen und durch den im Unterschied zu jenem auf alle Christen anzuwendenden Begriff eben des ‘Dienstes’ zu ersetzen haben? Sicher ist, daß es ihn nur in diesem Sinn wird interpretieren und akzeptieren dürfen: in der christlichen Gemeinde sind entweder Alle Amtsträger oder Keiner – wenn aber Alle, dann Alle als Dienstleute.”

²⁵⁸ *KD IV, 2*, p. 803: “... – der und nur der wird sich in der Gemeinde als zum Führer Berufener erweisen: indem er es faktisch ist, nicht indem er es zu sein beansprucht oder mit der Würde eines solchen bekleidet ist.”

en de andere gaven weg te drukken. Met elkaar hebben zij de ‘de opbouw van het lichaam van Christus’ (Ef. 4, 12) te dienen, en ze hebben zich naar elkaar bescheiden op te stellen.²⁵⁹ En dat is opvallend, omdat juist in Efeze 4 de taak om ontsporingen tegen te gaan en om de eenheid te bewaren in het bijzonder lijkt te worden toevertrouwd aan degenen die wij heden ten dage ambtsdragers noemen, althans volgens Berkhof.²⁶⁰ Maar Barth refereert daar niet aan.

Kortom, de feitelijke leiders behoren de leiders van de Kerk te zijn en zo ook de feitelijke zielzorgers de zielzorgers. De taak om te midden van de vele charismata te coördineren en grenzen te stellen ligt niet zozeer bij het ambt, maar bij de gemeenteleden zelf. Primair geldt voor Barth dat de taak van hen die nu ambtsdragers zouden worden genoemd, één van de vele taken is en de gave om deze taak te vervullen is niet meer dan één van de charismata.

5.3.5 Conclusie

Een charisma is niet zozeer een genadegave, die los van de Gever gebruikt kan worden. Een charisma is een gestalte en een expressie van de werkzame genade van God.

Deze expressie ligt in het verlengde van de natuurlijke mogelijkheden van de mens. Daarmee ligt de werking van de Geest in de genade in het verlengde van de werking van de Geest in de schepping.

6 DE AANNAME VAN DE OPENBARING

We hebben hierboven gezien dat het volgens Barth voor de mens mogelijk is door de Geest in de schepping de openbaring van God te vernemen, en ook hebben we gezien hoe de openbaring in Woord en Geest via tekenen tot de mens komt. In deze paragraaf stellen we de aanname van de openbaring door de mens aan de orde. Hoe komt de mens ertoe de openbaring van God als openbaring aan te nemen en als zodanig te herkennen en erkennen? Welke rol speelt de Geest bij deze aanname en hoe verhoudt de werking van de Geest zich bij de aanname tot de werking van de Geest bij de schepping?

We beginnen met een analyse van de mogelijksvoorwaarde om het Woord van God te leren kennen – die volgens Barth gegeven is met het geloof van de mens. Vervolgens bestuderen we de door God geschonken liefde in relatie tot de liefde van de mens. En we eindigen met een subparagraaf over de heilige Geest; Hij is Degene die de ontmoeting tussen de Vader en de Zoon én die tussen God en mens mogelijk maakt.

6.1 Het geloof

Voor Barth is de mogelijksvoorwaarde om het Woord van God te kennen het geloof van de mens – door Barth ook beschreven als ‘de Akt van de erkenning van het

²⁵⁹ *KD IV,3*, p. 984: “Sie bzw. die einzelnen oder vielen Christen, die sich gemeinsam zu solchem besonderen Tun berufen und begabt finden, haben miteinander der “Auferbauung des Leibes Christi” (Eph. 4, 12) zu dienen, sie haben sich also in ihrem Verhältnis zueinander gegenseitig zu bescheiden.”

²⁶⁰ H. Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 395.

Woord'²⁶¹. Zonder geloof is het kennen van God überhaupt niet mogelijk; in het geloof vindt volgens Barth namelijk een 'godvormigheid' van de mens plaats, een aangepast zijn van de mens aan het Woord van God waardoor het kennen van God mogelijk wordt. Wil de mens het Woord van God kunnen vernemen, dan moet er – bij al het onderscheid tussen God en mens – een analogie, een 'aanknopingspunt' zijn. Zo'n 'aanknopingspunt' heeft de mens niet vanuit zichzelf heeft, maar is met het geloof gegeven.²⁶² We zullen eerst Barths spreken over dit 'aanknopingspunt' analyseren en ons daarbij focussen op de rol van de Geest. Daarna analyseren we hoe Barth de daad van geloof verder uitwerkt.

6.1.1 Het aanknopingspunt en de werking van de Geest

Om Barths spreken over 'het aanknopingspunt' te kunnen analyseren, moeten we een aantal gegevens bij elkaar brengen die in zijn werken niet bij elkaar staan.²⁶³

Ten eerste (1) stelt Barth in zijn scheppingsleer dat de mens van nature op God gericht is; er is een formele natuurlijke gerichtheid op God.²⁶⁴ Deze door de Geest geschapen formele gerichtheid hoort wezenlijk bij de mens.

Barth lijkt – ten tweede (2) – echter ook te stellen dat de mens het aanknopingspunt door de zonde verliest. Door Christus is dit hersteld; de verzoening van de mens met God begint volgens Barth met het herstel van dit aanknopingspunt. Wanneer de Geest de mens tot geloof brengt, wordt er een aanknopingspunt tot stand gebracht, een openheid voor God gecreëerd.²⁶⁵

Nemen we de beide gedachten (1) en (2) samen, dan roept dat de vraag op naar de verhouding tussen enerzijds het formele '*zu Gott hin Geschaffensein*' van ieder mens en anderzijds het tot geloof komen van de mens als zijnde het tot stand brengen van een aanknopingspunt.

Om op deze vraag in te gaan constateren we allereerst dat Barth niet stelt dat de mens zijn '*zu Gott hin Geschaffensein*' door de zonde verliest. Op bepaalde plaatsen in de KD lijkt dat wel zo te zijn, maar dat gebeurt in beschouwingen over de mens *in abstracto*,²⁶⁶ de mens op zichzelf en als zodanig.²⁶⁷ Dat is de mens los van God, zonder Christus. Deze mens 'op zich' heeft ervoor gekozen tegen de bestemming van het leven in te gaan door gelijk aan God te willen zijn. Zijn aanknopingspunt dat rustte in

²⁶¹ KD I,1, p. 242.

²⁶² KD I,1, p. 251.

²⁶³ Bekend is de discussie die Barth over het 'aanknopingspunt' voerde met Emil Brunner in het politiek zwaarbeladen jaar 1934. Zie E. Brunner, 'Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth' en K. Barth 'Nein! Antwort an Emil Brunner', in: W. Fürst (herausgeber), "*Dialektische Theologie*" in *Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966, p. 169-207; p. 208-258.

Een uitvoerige analyse van deze discussie biedt Hart, in: T.A. Hart, 'The Capacity for Ambiguity', in: T.A. Hart, *Regarding Karl Barth. Essays Toward a Reading of his Theology*, Paternoster Press, 1999, p. 139-172. Zie ook: H. de Knijff, 'Karl Barth over de menselijke natuur', in: N. den Bok en A. Plaisier, *Bijna goddelijk gemaakt*, p. 209-215 en J. Muis, 'Karl Barth. De kerkvader van de twintigste eeuw', in: J.B.M. Wissink (red.), *Toptheologen*, p. 46, 47.

²⁶⁴ Zie par. 4.3.4 van het huidige hoofdstuk.

²⁶⁵ Zie hiervoor KD I,1, p. 251.

²⁶⁶ KD III,2, p. 175.

²⁶⁷ KD II,2, p. 131. Zie ook A. Plaisier, 'Motieven voor incarnatie bij Barth', in: N. den Bok en G. Labooy, *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003, p. 198-216, p. 205.

zijn eigen natuur is door de zonde geheel verloren gegaan. Deze mens heeft concreet echter nooit bestaan; immers doordat de incarnatie het leidende motief is in zijn denken, is volgens Barth ieder mens op ontologisch niveau verbonden met God in Christus. Niemand is op zichzelf en als zodanig. Christus nam de menselijke natuur aan, waardoor Hij het aanknopingspunt stelde. In de dood van Jezus Christus stierf de oude natuur van ieder mens en werd de nieuwe mens geboren: de mens van de gehoorzaamheid.

Het is vervolgens de Geest, die in zijn scheppingswerk de mens '*zu Gott geschaffen*' laat zijn. Hij past dus het werk van Christus concreet toe op de gestalte van de natuur van ieder mens.

Echter, dit '*zu Gott geschaffensein*', dit aanknopingspunt is te verstaan in formele en niet in materiële zin; pas wanneer de Geest vervolgens de mens tot geloof brengt, en als zodanig een aanknopingspunt stelt, wordt de mens bekwaam om kennis van God op te doen.

Op grond van deze overwegingen trekken we een tweetal conclusies.

- Ten eerste zijn het shepselmatige werk van de Geest (het elk moment opnieuw *zu Gott hin schaffen*) en Zijn werk in het tot-geloof-brengen van de mens te onderscheiden in respectievelijk het op ontisch niveau tot stand brengen van een aanknopingspunt en het stellen van een noëtisch aanknopingspunt. Beide werkingen liggen in elkaars verlengde.
- Ten tweede constateren we dat volgens Barth de mens formeel '*zu Gott geschaffensein*' is en daarom niet zozeer een aanknopingspunt *heeft*, maar voor de genade van God een aanknopingspunt *is*. De mens kan daarom door de Geest tot geloof gebracht worden. De Geest maakt dat de mens gaat zien en beamen wat feitelijk zo is: dat hij één is met Christus en Hem toebehoort. En omdat de Geest de Geest van Christus is, is Degene in wie de mens gaat geloven, ook Degene die dit geloof fundeert. Hij is de oorsprong en het doel van het geloof van de mens. Het geloof en ook de mogelijkheid om te geloven ontvangt de mens van Hem, en zal beide steeds opnieuw van Hem moeten ontvangen.²⁶⁸

6.1.2 De daad van geloof en ervaring

We zullen nu analyseren hoe de akt van geloof – de daad van geloof – door Barth verder wordt uitgewerkt. Aan de geloofsdaad zijn drie akten te onderscheiden, zoals ook het post-reformatorisch protestantisme leert. In dit protestantisme worden de akten aangeduid met *notitia* (kennis), *assensus* (toestemming, beaming) en *fiducia* (vertrouwen), en de akt van het kennen als primaire akt gezien. Barth keert echter de volgorde om en legt de accenten in de tweede en derde akt anders.²⁶⁹ Volgens hem veronderstellen immers ook de akt van het beamen en van het vertrouwen een vorm van kennis en hebben deze vorm van kennis ook nodig.

Vandaar dat Barth komt tot de volgende akten. Ten eerste zal de gelovige erkennen dat hij door en voor Christus gewonnen is. Bovendien wordt – ten tweede – uit de gehoorzaamheid de kennis van God en Christus geboren. Ten derde heeft de gelovige

²⁶⁸ *KD IV, I*, p. 836, 837.

²⁶⁹ *KD IV, I*, p. 848, zie ook J. Thompson, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, p. 136, 137.

de vrijheid om te getuigen, waardoor anderen weer tot geloof kunnen komen. De aspecten zijn dus *erkennen*, *kennen* en *bekennen*, waarbij volgens Barth het geloof wezenlijk en oorspronkelijk een daad van gehoorzaamheid – van erkennen – is; het kennen en bekennen zijn in het erkennen besloten. Erkennen, kennen en bekennen zijn drie vormen van kennen. Dit wil echter niet zeggen dat geloof slechts een cognitieve daad is, maar wel dat elk van deze drie akten een vorm van kennis veronderstellen. Daaruit volgt dat voor Barth impliciet geloof niet bestaat, een notie die wellicht in de vergelijking met Rahner relevant zou kunnen zijn.

Geloven is dus kennis, maar – moeten we toevoegen om Barth recht te doen – wel *doorleefde* kennis. Het is het erkennen dat hetgeen wat Jezus Christus gedaan heeft, gedaan heeft *pro me*. De gelovige erkent en weet en belijdt op actieve wijze dat Jezus Christus er voor hem is; dat is de nieuwheid van zijn existentie, de nieuwe geboorte van een christen.

Dit kennen en erkennen laat zich nog verder uitwerken. Kennen is bij Barth verbonden met het begrip ervaren, waarmee hij een interactie van de mens met de wereld om zich heen bedoelt. De mens wordt bepaald en bepaalt zichzelf in de ontmoeting met de wereld; vandaar ook dat Barth alle ervaring die de mens kan opdoen samenvat met het woord ‘zelfbepaling’.²⁷⁰ Die uitdrukking heeft namelijk een dubbele betekenis. Er wordt niet alleen mee uitgedrukt dat de mens wordt bepaald door de ontmoeting met anderen, maar ook dat de mens zichzelf bepaalt in de wijze waarop hij reageert op deze ontmoeting.²⁷¹ In de openbaring geschiedt de ontmoeting met God. De mens ervaart deze ontmoeting als een bepaling van zijn existentie door God. ‘De menselijke zelfbepaling wordt door God bepaald,’ zo stelt Barth.²⁷² Dat betekent enerzijds dat de openbaring de mens niet uit-, maar inschakelt. Anderzijds dat de mogelijkhedenvoorwaarden voor deze unieke ervaring niet in de mens liggen maar in God. Komt de mens tot *Anerkennung*, de inhoudelijke vulling van de ervaring van het Woord, dan geeft hij daarmee te kennen door het Woord bepaald te zijn. In de *Anerkennung* belijdt de mens slechts antwoord te kunnen geven op God. God is uiteindelijk de grond en de zin van de menselijke *Anerkennung*. Gods *Anerkennung* van de mens is primair. De *Anerkennung* van God door de mens volgt daarop,²⁷³ maar is en blijft wel een zelfbestemming van de mens.²⁷⁴ Het is een door-het-Woord-van-God-bepaalde-zelfbepaling.

Vandaar dat Barth van oordeel is dat in de ervaring van het Woord door de mens wordt ervaren dat Gods handelen zijn handelen mogelijk maakt. De mens wordt er dan ook toe gebracht boven de ervaring uit te reiken naar God zelf, zodat kan worden

²⁷⁰ Van der Kooi wijst erop dat Barth met het woord zelfbepaling “een beeld van het mens-zijn overneemt dat zijn wortels heeft in het moderne subjectiviteitsdenken. Uitgangspunt is het menselijk subject, dat door allerlei vermogens zichzelf bepaalt, in zichzelf rust en het eigen bestaan vorm geeft.” Zie: C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 381. Zie ook p. 230: “Het curieuze van Barths theologie is dat hij de formele definitie van de mens als een zichzelf bepalend wezen allerm minst ontkent. Integendeel, hij integreert haar in zijn eigen opvatting van mens-zijn.” Barth geeft een andere invulling aan deze zelfbepaling, zie p. 390: “Tegenover het moderne axioma van menselijke zelfbepaling wordt (door Barth, AG) ingebracht dat in Gods zelfbepaling in Christus over de mens en zijn bestemming al is beslist.”

²⁷¹ *KD I,1*, p. 207.

²⁷² *KD I,1*, p. 210.

²⁷³ *KD I,1*, p. 217.

²⁷⁴ *KD I,1*, p. 209, 210.

gesteld dat ‘geloof is meer-dan-ervaring!’.²⁷⁵ Het geloof gaat verder; het voert ons naar de bron van alle ervaring, God Zelf. Het centrum van de mens ligt in Christus, dus buiten de mens zelf en dus ook buiten de ervaringen van de mens. In Christus kan de mens zich bewust worden van zijn ware zijn.

Kortom, de kerngedachte van de wijze waarop Barth de verhouding tussen *openbaring* en *ervaring* ziet, kan als volgt worden omschreven: ‘openbaring wordt ervaren, maar mag niet met ervaring worden geïdentificeerd. Openbaring is handelen Gods. Hij neemt onze ervaring op in het openbaringsgebeuren en geeft het (haar, AG) de plaats die het (haar, AG) toekomt.’²⁷⁶

Het kennen van God is een zelfbepaling van de mens die gebaseerd is op een bepaald worden door God, een gedachte die zowel in KD I als in KD IV te vinden is en wijst op een grote continuïteit in het denken van Barth. In KD IV,1 staat deze gedachte aan de basis om de samenhang tussen Jezus Christus (Zijn leven en opstanding) en het innerlijke getuigenis van de Geest enerzijds en het geloof als vrije daad van de mens anderzijds uit te kunnen werken door middel van het begrip analogie. Het analogatum correspondeert (*entspricht*) met de analogans; de christen (het analogatum) *entspricht* het zijn en doen van Jezus Christus (de analogans).²⁷⁷ Dit impliceert echter geen passiviteit aan de kant van het analogatum. Het betekent volgens Barth dat de christen zijn existentie vorm moet geven (*gestalten muß*)²⁷⁸ in correspondentie met het leven van Jezus Christus; met andere woorden dat de zelfbepaling als actieve daad van de gelovige mens correspondeert met het leven en sterven van Jezus Christus. Het betekent zelfs dat de christen *zichzelf* op grond van de analogans stelt tot analogatum²⁷⁹ – een gedachte die in de doopleer van Barth verder wordt uitgewerkt wanneer hij de daad van gehoorzaamheid van de mens naast de daad van de Geest als funderend voor de christelijke existentie beschouwt.

Kortom, het kennen van God is een zelfbepaling van de mens die gebaseerd is op een bepaald worden door God, op het buiten zichzelf tot zichzelf komen; een zelfbepaling die analoog is aan het zijn, leven en sterven van Jezus Christus. De mens vindt door de macht van het Woord zijn centrum niet meer in zichzelf maar buiten zichzelf, bij God. Juist zo – door de macht van het Woord – komt de mens tot zichzelf.²⁸⁰ De mens komt buiten zichzelf tot zichzelf; dat is de nieuwe existentie van de mens.²⁸¹

In deze subparagraaf werd stil gestaan bij de aanname van de openbaring. We kunnen met betrekking tot onze onderzoeksvraag het volgende concluderen. Bij de vraag naar het hoe van de aanname van de openbaring van God door de mens speelt, volgens

²⁷⁵ KD I,1, p. 218. Zie ook: J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 229.

²⁷⁶ J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 222.

²⁷⁷ KD IV,1, p. 859, 861.

²⁷⁸ KD IV,1, p. 860.

²⁷⁹ E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme*, EVZ-Verlag, Zürich, 1968, p. 36, 37.

²⁸⁰ KD I,1, p. 217.

²⁸¹ Jüngel (E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, p. 36, 37, n. 46) wijst erop, dat dat wat Barth schrijft in KD I,1 over de door God bepaalde zelfbepaling van de mens overeenkomt met dat wat Barth schrijft in het laatste deel van de KD, dat handelt over de doop met de Geest – een opvallende continuïteit in Barths denken die in veel secundaire literatuur niet wordt benoemd. Wij komen er bij de bespreking van de doopleer van Barth op terug.

Barth, de werking van de Geest in de schepping een belangrijke maar onopvallende rol. Door de schepselmatige werking van de Geest wordt de mens elk moment opnieuw ‘*zu Gott hin schaffen*’. En het is weliswaar Christus die het geloof mogelijk en zelfs noodzakelijk maakt, maar wanneer de mens tot geloof komt, speelt de Geest – ook als Scheppergeest – zeker een rol. Het schepselmatige werk van de Geest (het elk moment opnieuw ‘*zu Gott hin schaffen*’, het op ontisch niveau stellen van een aanknopingspunt) en het werk van de Geest na de uitstorting (het tot geloof brengen en het als zodanig stellen van een noëtisch aanknopingspunt) liggen in elkaars verlengde. Het wordt door God de Geest mogelijk dat mensen God kunnen kennen; zij komen in deze bepaling door God tot zichzelf.

6.2 Christelijke liefde

Het geloof staat bij Barth voor *het ontvangen* van de genade van God, de liefde – het tweede moment van de ene levensbeweging en daad waardoor de christelijke existentie gevormd wordt – staat voor *het teruggeven*.²⁸² Christelijke liefde is het zichzelf opgeven voor de ander, het is het ter beschikking staan voor de ander, vanwege de ander.

Barth onderzoekt op twee plaatsen in de KD de verhouding tussen de agapè en de eros. In de verzoeningsleer maakt hij een sterk onderscheid tussen beide.²⁸³ Tegenover de agapè, de christelijke liefde, staat de eros, die vorm van liefde die vanuit de eigen begeerte opkomt. Deze vorm van liefde is tegengesteld aan de christelijke liefde en is er dan ook geen voorportaal van. De eros en de agapè zijn beide historische bestemmingen van de menselijke natuur, maar tegengesteld aan elkaar. Dit wil echter niet zeggen dat bij de overgang van de ene naar de andere liefde de natuur van de mens wordt veranderd.²⁸⁴ De menselijke natuur is namelijk onveranderlijk. Het leven vanuit de eros is in tegenspraak met deze door God geschapen menselijke natuur, maar het leven vanuit de agapè is daarmee in overeenstemming. Door God word je vrij van jezelf – de mens vindt zich geborgen in Gods liefde –, vrij voor de dienst aan God en de medemens. Dat stemt overeen met de menselijke natuur mens te zijn te midden van medemens.

In de scheppingsleer spreekt Barth echter genuanceerder over de eros dan in zijn verzoeningsleer.²⁸⁵ Enerzijds is de eros daarin inderdaad die zelfzuchtige liefde, maar anderzijds is de eros in de scheppingsleer ook te begrijpen vanuit de natuur van de mens. De mens is wezenlijk medemenselijk, zo zagen we in de scheppingsleer; de mens is erop gericht om met anderen te zijn, en van deze oriëntatie is de eros de uitdrukking.²⁸⁶ De eros is dus enerzijds de uitdrukking van de humaniteit en daarmee van de natuur van de mens en anderzijds de geperverteerde vorm daarvan vanwege de zonde en zelfzuchtigheid. Aan deze laatste vorm is de christelijke liefde tegengesteld, maar de eerste vorm vindt juist zijn vervulling in de christelijke liefde – die is namelijk voor Barth de vervulling van de door God geschapen menselijke natuur.²⁸⁷

²⁸² KD IV,2, p. 825 ev.

²⁸³ KD IV,2, p. 835-839.

²⁸⁴ KD IV,2, p. 842.

²⁸⁵ KD III,2, p. 329-344.

²⁸⁶ KD III,2, p. 340.

²⁸⁷ KD III,2, p. 342.

Deze christelijke liefde wordt gefundeerd in de liefde van God, die primair is. God is in Zichzelf de liefhebbende; de Vader heeft de Zoon lief en de Zoon de Vader – de Geest is deze wederzijdse liefde.²⁸⁸ Door deze eeuwige liefde geliefd, kan het de mens toevallen – in correspondentie met de goddelijke liefde (*Entsprechung*) – menselijk lief te hebben.

Gods liefde is de bron van de menselijke liefde, echter niet zodanig dat de menselijke liefde rechtstreeks voortvloeit uit de goddelijke liefde. De menselijke liefde is werkelijk een menselijke daad, het is de mens die lief heeft. Maar wel zodanig dat de Geest de mens vrijmaakt tot de christelijke liefde. De mens die dit overkomt gaat menselijk liefhebben, hij gaat God liefhebben en de medemens.

We sluiten deze paragraaf af met een aantal observaties:

- Ook sprekend over de bron van de christelijke liefde – de Geest die de mens vrij maakt – beantwoordt Barth de hoe-vraag niet. De vraag hoe de Geest de mens vrij maakt blijft onbeantwoord. Dit is een kerngegeven in de pneumatologie van Barth. Tevens veronderstelt Barth met betrekking tot de christelijke liefde evenals tussen het goddelijke wezen en de menselijke natuur van Jezus, en tussen Jezus Christus en de natuur van de mens een bepaalde overeenkomst (*Entsprechung*): de menselijke liefde is een met de goddelijke liefde corresponderend menselijk antwoord op deze goddelijke liefde.
- Barth neemt in zijn spreken over de verhouding tussen geloof en liefde afstand van de opvatting van Luther, die deze twee veel meer dan Barth uit elkaar haalde. Barth onderscheidt geloof en liefde als twee momenten – dus niet als twee fasen – van de vorming van een christelijke existentie. De rechtvaardiging die in geloof ontvangen wordt (het ene moment), wordt beantwoord met een daad van liefde (het andere moment). Beide momenten, ook het moment van ontvangen, beschouwt Barth als een daad, een actie van de mens. Geloof is volgens Barth namelijk geloof-in-actie.
- Nu valt hier de vervolgvraag te stellen of Barth met deze opzet afstand neemt van de leer, dat het geloof, in de kiem, wordt gevormd door de liefde – in de rooms-katholieke theologie uitgedrukt met de woorden *fides caritate formata* – zoals Thompson stelt.²⁸⁹ Omdat deze vraag te ver afvoert van ons onderzoek, beperken we ons in dit kader tot een aantal observaties. Barth wijst deze leer inderdaad af wanneer hij spreekt over de verhouding tussen geloof en liefde en daarbij Gal. 5, 6 uitlegt. Geloof is volgens hem zoals we zagen geloof-in-actie, en dat geldt niet pas in de agapè, ‘die als een tweede aan het geloof wordt toegevoegd (het, zoals men later gezegd heeft, “formeerde”).’²⁹⁰ Niet de liefde formeert het geloof, maar Christus. Christus is in de heilige Geest zowel de bron van het geloof als van de liefde. Anders gezegd: Men wordt niet door het geloof gerechtvaardigd omdat dit geloof is geformeerd door de liefde, het is andersom: omdat men door het geloof wordt gerechtvaardigd, is er ook liefde.²⁹¹

²⁸⁸ KD IV,2, p. 859.

²⁸⁹ J. Thompson, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, p. 148.

²⁹⁰ KD IV,2, p. 829, 830: “Nicht erst in der *ἀγάπη*, die als ein Zweites zu ihr hinzutrate (sie, wie man später gesagt hat, “formierte”) wird sie also *ἐνεργουμένη*”,...

²⁹¹ J. Thompson, *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, p. 139.

Toch is het de vraag of op deze manier recht wordt gedaan aan het leerstuk van *fides caritate formata*. Deze leer zegt namelijk niet – in tegenstelling tot Barths interpretatie van deze leer in zijn uitleg van Gal. 5, 6 – dat de liefde aan het geloof wordt toegevoegd, maar dat het geloof door de liefde wordt gevormd. Er is geen geloof zonder liefde, de *forma* kan dus niet pas in tweede instantie worden ingebracht. Wel wordt er gesproken over het bestaan van ‘geloof’ zonder liefde (als *fides nondum caritate formata*²⁹²), maar de vraag is of hiermee ‘waar’ (rechtvaardigmakend) geloof bedoeld wordt.²⁹³

Opvallend is dat Küng dit vraagstuk in zijn studie van de rechtvaardigingsleer van Barth niet lijkt te behandelen. Küng spreekt daarin wel over het geloof en over de nauwe betrekking van geloof en liefde, en zelfs over de liefde, die als kiem in het geloof aanwezig is. Maar hij analyseert niet hoe Barth geloof en liefde op elkaar betreft.²⁹⁴ Vandaar ook dat Rahner in een recensie van de studie van Küng hierover een aantal kritische vragen stelt. Rahner gaat zelf uit van het *fides caritate formata*.²⁹⁵ In zijn ogen culmineert dat wat er in het geloof gebeurt, namelijk de (liefdevolle) overgave van de mens aan de God die hem liefheeft en in Christus aangenomen heeft, in de liefde.²⁹⁶ Rahner stelt dat geloof en liefde beide een beslissende rol spelen, maar hij betreft ze niet op elkaar zoals Barth dat doet.

We willen op dit aspect, zoals reeds opgemerkt, niet gedetailleerd ingaan. Wel concluderen we dat Barths hoofdmotief om geloof en liefde te beschouwen als twee momenten van één en dezelfde daad en niet als twee fasen, door zowel Küng als Rahner wordt gedeeld.

Welke gegevens levert deze analyse van Barths spreken over geloof en liefde op die relevant zijn voor ons onderzoek naar de verhouding tussen de werking van de Geest in de schepping en de werking van de Geest sinds de uitstorting? Barth noemt, wanneer hij spreekt over de liefde, de agapè de vervulling van de menselijke natuur, de menselijke natuur die ondanks de oerdaad van ongeloof en ondanks de eros niet veranderd is en nog steeds mens-voor-de-medemens is. Deze menselijke natuur wordt gedragen door de schepselmatige werking van de Geest, die maakt dat de mens ‘ziel van zijn lichaam’ is en als zodanig medemenselijk.

De agapè is de vervulling van de menselijke natuur. De werking van de Geest na de uitstorting vervult de schepselmatige werking van de Geest, vanwege de corres-

²⁹² K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, p. 255.

²⁹³ Men zou hierbij kunnen denken aan het onderscheid tussen historisch geloof en waar geloof, zoals dat in het calvinisme wordt gemaakt. Zie H. Westerink, ‘Metten is nog geen weten.’ In: *Kerk en Theologie* 65, 4 (2014), p. 365-379, p. 371: ‘Het historisch geloof bestaat uit niets anders dan het instemmen met de leer en het voor waar aannemen van bepaalde proposities.’

²⁹⁴ H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Piper, München-Zürich, 1986 (oorspronkelijk: Johannes Verlag, Einsiedeln, 1957), p. 80-88 en 249-256. Op p. 250 schrijft hij over ‘eine keimende Liebe’ in het geloof. Want hoe is Gods barmhartigheid te ontvangen, zonder enige vorm van liefde, zo vraagt hij zich af. Hij betreft deze retorische vraag echter niet op het standpunt van Barth.

²⁹⁵ K. Rahner, ‘Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung’, in *Schriften zur Theologie IV*, p. 237-271.

²⁹⁶ K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, p. 254.

pondentie (*Entsprechung*) tussen het geschapen zijn (geschapen zijn is medemenselijkheid) enerzijds, en de christelijke liefde als dienst aan God en medemens anderzijds.

6.3 De heilige Geest: de grond van de aanname

Het werk van de heilige Geest is verborgen. Het is niet openbaar hoe de Geest de mens tot christen maakt en hoe de mens tot het aannemen van de openbaring komt. Barth geeft echter in KD IV,1 wel een voorlaatste antwoord op de werkzaamheid van de Geest in de mens. In dit deel van de KD stelt Barth namelijk het volgende. De Geest is God Zelf, die eeuwig van de Vader en de Zoon uitgaat en die de Vader en de Zoon in eeuwige Liefde verbindt. Hij is tevens God die tot de mens komt, op zodanige wijze dat Hij voor deze mens openbaar wordt als de God die hem met Zich verzoend heeft. En op zo'n wijze komt het dat de mens dit Woord horen kan en ook daadwerkelijk hoort. Dit legt Barth als volgt uit. 'De Geest is God, die ook in deze wijze van zijn voor de mens intreedt en aan de mens handelt en Zich op zo'n wijze tot de mens wendt, dat Hij in de mens zelf tot Zichzelf ja zegt, en daarmee het menselijke ja tot Hem mogelijk en noodzakelijk maakt.'²⁹⁷

De Geest is, zo zouden wij de redenering van Barth willen uitleggen, Gods ja tegen Zichzelf, namelijk het ja van de Vader tegen de Zoon en van de Zoon tegen de Vader. Ook wanneer de Geest tot de mens en in de mens komt, is dit het geval. God komt op zodanige wijze tot en in de mens dat Hij, in de zijnswijze van de Geest, tegen Zichzelf ja zegt en daarmee het menselijk ja mogelijk en noodzakelijk maakt.

Dit sluit aan bij wat we in paragraaf 4.5 zagen. De Geest bewerkt de ontmoeting tussen God en mens en soms zegt Barth zelfs dat de heilige Geest de ontmoeting *is*. Hij bewerkt de ontmoeting tussen God en mens, omdat Hij de ontmoeting tussen de Vader en de Zoon is en bewerkt. Deze dialectische wijze van spreken over de heilige Geest in de triniteit zullen we in paragraaf 8.3 verder uitwerken.

7 DE DOOP ALS FUNDERING VAN HET CHRISTELIJKE LEVEN

De vraag naar de verhouding van werking van de Geest in de mens – die de aanname van de openbaring door de mens mogelijk maakt – tot deze aanname door de mens zelf, staat onder meer centraal in Barths deel over de doop. In het betreffende deel in de KD spreekt Barth over 'de fundering van het christelijke leven', die bestaat uit twee momenten. Het eerste is een goddelijke handeling die de omkeer van de mens mogelijk maakt (door Barth de doop met de Geest genoemd) en het tweede een menselijke beslissing, een menselijke daad van gehoorzaamheid, die weliswaar in de goddelijke handeling zijn oorsprong heeft, maar toch een actieve, menselijke daad is (volgens Barth in de doop met water tot uitdrukking gebracht). Barth brengt deze beide momenten onder één noemer wanneer hij spreekt over 'de doop als fundering van het

²⁹⁷ KD IV,1, p. 722: "Der Heilige Geist ist Gott in diesem seinem Selbstzeugnis: Gott in dieser den Menschen zu fruchtbarer, lebendiger Erkenntnis seines Tuns erweckenden Macht. Er ist Gott, der auch in der Weise für den Menschen eintritt und handelt, sich ihm auch in der Weise zuwendet, daß er in ihm selbst zu sich selbst Ja sagt und damit des Menschen menschliches Ja zu ihm möglich und notwendig macht."

christelijke leven', daarmee doelend op enerzijds de doop met de Geest en anderzijds de waterdoop. De vraag van deze paragraaf is die naar de onderlinge verhouding tussen deze twee 'dopen'. Hoe verhoudt de doop met water zich tot de doop met de Geest; hoe komt het tot de goddelijke aanvang van het christelijke leven in een mens die het menselijke aanvangen mogelijk en werkelijk maakt?

We richten ons eerst op de doop met de Geest en vragen ons daarbij af wat de betekenis is van de uitdrukking: 'de doop met de heilige Geest'. Vervolgens onderzoeken we de verhouding van 'de doop met de heilige Geest' tot de daad van de gehoorzame mens.

7.1 De doop met de heilige Geest en de zelfbestemming van de mens

Om de vraag 'wat maakt de menselijke wending richting God mogelijk?' te beantwoorden, wijst Barth op de in Jezus Christus voltrokken goddelijke wending, die bestaat uit de vervulling van het verbond. Deze wending heeft vanwege de ontologische verbondenheid van Jezus Christus met de mensheid universele betekenis – Hij nam in de incarnatie immers de menselijke natuur aan. In Zijn sterven stierf de oude natuur van ieder mens en is de nieuwe natuur gegeven. De goddelijke wending is dan ook de gebeurtenis waardoor de mens tot gehoorzaamheid komt. Verder gaat Barth ervan uit dat deze gebeurtenis niet alleen universele betekenis heeft op ontologisch niveau, maar ook de basis vormt voor het christelijke leven van een individuele gelovige. Hij doet dat op tweeërlei grond, namelijk op grond van de opstanding van Christus en op grond van het werk van de heilige Geest. In de opstanding van Christus vindt namelijk de ontsluiting plaats van de geschiedenis van Jezus Christus voor ieder mens en door de Geest worden bepaalde mensen weer voor deze geschiedenis ontsloten, dat wil zeggen, deze geschiedenis wordt hun als hun eigen heilsgeschiedenis openbaar en tegenwoordig. De opstanding van Christus en het werk van de heilige Geest vormen samen de daad van God waarmee mensen bereikt worden en waardoor de geschiedenis van Jezus een *hic et nunc* levend mens niet uiterlijk blijft maar innerlijk wordt. Vervolgens brengt Barth de opstanding van Christus en het werk van de heilige Geest onder één noemer, namelijk 'de doop met de heilige Geest'.²⁹⁸ Deze doop met de heilige Geest is de universele openbaring én de toespitsing van deze openbaring. Anders gezegd, in termen van zijn openbaringsleer: de doop met de heilige Geest is de objectieve en subjectieve openbaring in één.

²⁹⁸ Jüngel noemt naast de opstanding en het innerlijke werk van de Geest, de in de geschiedenis van Jezus Christus voltrokken wending als derde factor die door Barth onder de noemer 'doop met de heilige Geest' wordt samengebracht (E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, p. 19, zich baserend op KD IV,4, p. 34) Hij wijst er echter op dat Barth niet geheel consequent is, want eerder (namelijk op p. 33 van KD IV,4) spreekt Barth over de twee factoren die boven worden genoemd die samen worden gebracht onder de noemer 'de doop met de heilige Geest' (zie Jüngel, E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, p. 26). Wij kiezen voor deze laatste lezing, mede omdat de samenvatting die Barth later geeft van 'de doop met de Geest' laat zien dat hij steeds weer doelt op de zelfmededeling en het zelfgetuigenis van Jezus Christus, dat wil zeggen op de universele en toegespitste openbaring, en niet op de wending die wordt voltrokken in Zijn leven. Zo begint hij het eerste punt van de samenvatting als volgt: "Der Anfang des christlichen Lebens geschieht in einer unmittelbaren Selbstbezeugung und Selbstmitteilung des lebendigen Jesus Christus" (p. 35), en onder punt twee van de samenvatting staat: "Die Begründung christlichen Lebens ist, ..., sofern sie Selbstbezeugung und Selbstmitteilung Jesu Christi und also Geisttaufe ist, eine Gestalt der ... Gnade Gottes: die Gestalt dieser Gnade, in der sie nun eben bestimmten Menschen zugewendet ist." (KD IV,4, p. 37).

Kortom, de wending voltrokken in het leven van Christus, samen met de opstanding en de werking van de Geest, beschouwt Barth als het goddelijke moment in de fundering van het christelijke leven. Feitelijk trekt Barth op deze wijze door wat hij in de eerdere delen van de verzoeningsleer reeds heeft geschreven; zijn definitie van ‘de doop met de heilige Geest’ sluit daarop naadloos aan. De goddelijke wending voltrokken in het leven van Christus is vanwege de ontologische verbondenheid van fundamentele betekenis voor ieder mens (de in Hem geschiede rechtvaardiging, heiliging en roeping,²⁹⁹ KD IV,1, KD IV,2 en KD IV,3). De opstanding is volgens Barth de ontsluiting van deze geschiedenis voor ieder mens (Christus in zijn profetisch ambt, KD IV,3). En ten slotte wordt in het werk van de heilige Geest – als toespitsing van het openbare werk van God – de in de opstanding van Jezus Christus alle mensen geopenbaarde geschiedenis openbaar en tegenwoordig voor een individueel mens als zijn eigen heilsgeschiedenis (we merken daarbij op dat in de drie voorgaande delen van KD IV het de Geest is die de mensen opent voor de geschiedenis van Christus).

Door de doop met de heilige Geest is niet alleen de mens één met Christus (op ontologisch niveau), maar werkt Christus door Zijn Geest ook in de gelovige, *in nobis*. Wat betekent dat volgens Barth?³⁰⁰ Zijn antwoord is dat de goddelijke wending de mens innerlijk en *von Innen heraus* openbaar wordt.³⁰¹ En dit is meer dan een ‘ter kennisgeving’ aan de mens. Dit innerlijke getuigenis van de heilige Geest – dat gelijk is aan het zelfgetuigenis van Jezus Christus – is een effectief, scheppend handelen aan en in de mens. De doop met de Geest reinigt, vernieuwt en verandert de mens totaal en werkelijk. Want dat de goddelijke wending de mens *von Ihnen heraus* openbaar wordt, wil zeggen dat de mens door de Macht van het Woord, door de doop met de heilige Geest, uit zichzelf treedt en daarmee zijn zijn in Jezus Christus en zo ook zichzelf vindt.³⁰² De doop met de Geest brengt de mens tot zichzelf.

Dit betekent echter voor de mens – zo werkt Jüngel verder uit – dat de mens met zijn existentie zich in *Entsprechung* tot Jezus Christus ontwikkelen (*gestalten*) moet: als analogatum van de hem innerlijk geopenbaarde analogans. Dit ontwikkelen is echter wel een daad van de mens; hij kan zich als analogatum vormgeven, omdat de analogans hem van binnenuit bepaalt. De mens wordt de genade zo actief deelachtig; de bestemming door de doop met de Geest vindt haar *Entsprechung* in de daad van de menselijke zelfbestemming.³⁰³ Jezus Christus is de analogans. De analogatum, de menselijke zelfbestemming, *entspricht* de analogans, dat wil zeggen Jezus Christus in Zijn *Selbstdarstellung* en Zijn subjectiviteit.

7.2 De doop met water

De fundering van het christelijke leven wordt niet alleen gevormd door de doop met de heilige Geest, maar ook door een tweede moment, namelijk de doop met water. Deze laatste heeft echter voor Barth geen sacramentele betekenis; er vindt bij de doop

²⁹⁹ KD IV,4, p. 37.

³⁰⁰ Zie ook E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, p. 35, 36.

³⁰¹ KD IV,4, p. 37.

³⁰² KD IV,4, p. 38.

³⁰³ E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, p. 36.

geen heilsbemiddeling plaats, de doop is geen ‘teken’ en ‘zegel’ van Gods verbond of Gods genade. De reiniging en vernieuwing van de mens vindt volgens hem immers plaats in het leven en sterven van Jezus Christus, door de bemiddeling van de heilige Geest – er is naast en buiten deze heilsgeschiedenis en heilsbemiddeling geen andere bemiddeling.³⁰⁴

De doop met water ligt voor Barth dan ook aan de kant van de op-de-goddelijke-wending-antwoordende mens. De mens beantwoordt de doop met de Geest positief, zowel in het hart als metterdaad. Dit positieve antwoord wil de mens zichtbaar maken en vastleggen door middel van een feit, een factum, namelijk het ondergaan van de doop met water; het is de eerste schrede op de weg van gehoorzaamheid en antwoord.³⁰⁵ De doop is – exemplarisch voor alles wat bij het christelijke leven hoort – de met de geschiedenis van Jezus Christus en de doop met de heilige Geest corresponderende menselijke beslissing; zij is een akt van gehoorzaamheid aan het gebod van Christus, zij is een bewuste en gewilde beslissing.³⁰⁶ Zoals in de Geestdoop een reiniging plaatsvindt, zo gebeurt dat ook met het water van de waterdoop: een reiniging die de gelovige bewust ondergaat.³⁰⁷

De grond van deze leer vindt Barth in de doop van Jezus door Johannes de Doper. In de Kerk worden mensen gedoopt; de uiteindelijke grond van deze doopraktijk is het dopen door Johannes de Doper, een doop die door Jezus werd ondergaan als een daad van gehoorzaamheid. Het doel van de doop is dan ook Jezus Christus, die Zich door de Geest steeds opnieuw tot de gelovige zal wenden.

7.3 De doopleer in breder verband; kritische overwegingen

In deze paragraaf zal worden gewezen naar het bredere verband waarin Barths doopleer staat en vervolgens zal een aantal kritische vragen bij deze leer worden gesteld.

Wijzen we op het bredere verband van de doopleer van Barth dan moet in de eerste plaats en vooral de concentratie op het werk van Christus worden genoemd. De concentratie op Christus’ volmaakte werk is in de latere delen van de KD zo groot, dat het voor Barth niet langer mogelijk en nodig is de sacramenten te zien als heilsmiddelen. Het is de macht van de heilige Geest, waarmee Jezus Christus mensen tot geloof in Hem brengt. En hoewel Barth de vraag naar de wijze waarop de Geest dit bewerkt, principieel niet beantwoordt, gebeurt dit volgens hem in elk geval niet via de sacramenten.

De doopleer staat – ten tweede – niet alleen verband met de bovengeschetste ontwikkelingen in de sacramentsleer, maar ook met een daarmee samenhangende verandering in de visie op de verkondiging. *Hasselaar* stelt de vraag, ‘hoe de doopleer zich

³⁰⁴ KD IV,4, p. 140.

³⁰⁵ KD IV,4, p. 79.

³⁰⁶ KD IV,4, p. 178, 179.

³⁰⁷ KD IV,4, p. 50. Jüngel wijst erop dat de werkelijke analogie niet zozeer in het reinigen gezocht moet worden, maar in de *Neubestimmung des Getauften*. (E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, p. 29). Immers, de reiniging van de mens vindt plaats door de doop met de Geest en niet door de waterdoop. De mens reinigt en verandert zichzelf niet wanneer hij de waterdoop ondergaat. Maar door de doop te zien als een uitdrukking van de *Neubestimmung* van de mens, die zich als menselijke akt van de op de goddelijke reiniging antwoordende mens laat begrijpen, is de analogie van de Geestdoop met de waterdoop gegeven.

verhoudt tot de leer van de openbaring in KD I,1, waarin Barth de volmacht van de prediking verdedigt?’³⁰⁸ De prediking is daar immers één van de drie gestalten van het Woord van God (naast het vleesgeworden Woord en de bijbel); de prediking ziet Barth daar als verkondiging van Gods eigen Woord. Daarom vraag Hasselaar zich af, ‘waarom Barth in de sacramentsleer consequent uitzuivert wat hij in zijn klassiek geworden beslissingen inzake de drie gestalten van het Woord en de volmacht der prediking zo overtuigend verdedigd heeft: het mensenwoord verheven en gezegend tot verkondiging van Gods eigen Woord. In vreze en in beven, maar hier scheide de mens niet, wat de genade samenvoegt!’³⁰⁹

Hierop kan echter het volgende worden geantwoord. Er is daadwerkelijk geconstateerd dat Barths visie op de verkondiging in KD IV veranderd is in vergelijking met zijn visie op de verkondiging in KD I,1.³¹⁰ Is in KD I,1 de prediking een *gestalte* van het Woord van God, in KD IV is de prediking een teken, ‘Ankündigung’ en ‘Hinweisung’ naar het Woord. In KD IV staat de prediking niet meer aan Christus’ kant tegenover ons, maar naast ons, aan de kant van de wereld.³¹¹ Dus inderdaad heeft Barth in zijn verzoeningsleer een andere visie op de openbaring, al moet het verschil ook niet overdreven worden. Er is sprake van een accentverschuiving. In elk geval kan worden gesteld dat Barths visie op de doop in KD IV niet in strijd is met zijn visie op de verkondiging in KD IV.

In de derde plaats is er een duidelijk verband van de doopleer met de ecclesiologie zoals Barth deze schetst in de latere delen van de verzoeningsleer. In de ecclesiologie geldt: de Kerk heeft als opdracht getuige te zijn van het evangelie, en niet meer dan dat. Zo ook in de doopleer: ‘die Kirche ist weder Urheberin, noch Spenderin, noch Vermittlerin der Gnade und ihrer Offenbarung – sie ist nur assistierend und ministerierend.’³¹²

Ten slotte heeft Barths visie op de doop (en tevens al deze bovengenoemde punten) te maken met ‘de grotere accentuering van de subjectiviteit van de mens.’³¹³ Zoals we gezien hebben bij de uitwerking van het begrip zelfbepaling³¹⁴ is het aan de mens zijn existentie in *Entsprechung* tot Jezus Christus te ontwikkelen (*gestalten*): als analogatum van de hem innerlijk geopenbaarde analogans. Dit ontwikkelen is echter wel een daad van de mens; hij kan zich als analogatum vormgeven, omdat de analogans hem van binnenuit bepaalt. De mens wordt de genade zo actief deelachtig; de bestemming door de doop met de Geest vindt haar *Entsprechung* in de daad van de menselijke zelfbestemming.³¹⁵ Barth geeft de menselijke subjectiviteit als antwoord op Gods werk in de geschiedenis van Jezus Christus ten volle de ruimte.³¹⁶

³⁰⁸ J.M. Hasselaar, ‘Vragenderwijs bij kennisname van Barths doopleer’, in: J.M. Hasselaar, *Al luisterend... Een keuze uit zijn werk aangeboden ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag*, Rijksuniversiteit Utrecht, Utrecht, 1977, p. 176 – 183, waarin deze vraag wordt gesteld aan de doopleer van Barth. Het citaat staat op p. 183.

³⁰⁹ J.M. Hasselaar, *Al luisterend... Een keuze uit zijn werk aangeboden ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag*, p. 183.

³¹⁰ Zie E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, p. 38-41, en ook J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 86 – 90.

³¹¹ J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 90.

³¹² *KD IV*, 4, p. 35.

³¹³ C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 396.

³¹⁴ Zie par. 6.1.2 en 7.1 van het huidige hoofdstuk.

³¹⁵ E. Jüngel, *Karl Barths Lehre von der Taufe*, p. 36.

³¹⁶ C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, p. 396.

Bij het bovenstaande willen we een drietal opmerkingen plaatsen.

- Barth beweert dat de christelijke doop is gebaseerd op de doop van Jezus *an sich*. Het is echter de vraag of dit verband terecht wordt gelegd en in hoeverre de christelijke doop werkelijk is gebaseerd op de doop van Jezus. We noemen twee auteurs die het verband tussen beide dopen anders leggen dan Barth. *Beasley-Murray* geeft in zijn studie over de doop in het Nieuwe Testament enerzijds aan dat het erop lijkt dat geen enkele nieuwtestamentische auteur de doop van Jezus in relatie brengt met de christelijke doop,³¹⁷ anderzijds kan de doop van Jezus, door *Beasley-Murray* gezien als een messiaanse doop, volgens hem niet *niet* in relatie staan tot de christelijke doop.³¹⁸ Deze relatie ziet hij in de zichtbare handeling – het ondergaan in het water van zowel Jezus als de andere dopelingen –, het onderscheidende tussen de doop van Jezus en de christelijke doop is dat de laatste een uitdrukking is van onze afhankelijkheid van Hem en ook vrucht van Zijn handelen. Volgens *Beasley-Murray* is Jezus' doop een medium voor Zijn '*mediatorial and creative activity*'.³¹⁹ Volgens hem moet het onderscheid tussen beide dopen goed in het oog worden gehouden en heeft de doop van Jezus bemiddelende betekenis.

Ook *Hasselaar* ziet het verband tussen de christelijke doop enerzijds en de doop van Jezus anderzijds anders dan Barth doet. Hij stelt namelijk dat de christelijke doop – anders dan Barth beweert – niet zozeer is gebaseerd op de doop van Jezus *an sich*, maar op de doop van Jezus én het antwoord dat Jezus van Zijn Vader ontvangt. De kerkelijke doop gaat uit van de beantwoorde doop van de Middelaar; de doop is niet slechts een doop in verwachting, maar een doop vanuit de vervulde openbaring. De gelijkstelling tussen beide dopen, zoals Barth dat doet, heeft implicaties voor de visie op de Kerk en de heilsmiddelen. 'Het is', zo schrijft *Hasselaar*, 'duidelijk dat de structurele gelijkstelling van de doop in de zendende Kerk met de Johannesdoop binnen Israël tot gevolg heeft de ontkenning van een Kerk die met heilsmiddelen tot de wereld komt.'³²⁰

De vraag is dus of Barth genoeg oog heeft voor het onderscheid tussen de Johannesdoop en de christelijke doop en voor de gevolgen dat dat onderscheid heeft voor de ecclesiologie.

- Hierop voortbordurend vragen we ons af of Barths ecclesiologie, mede de basis voor Barths visie op de doop, consistent is. We zullen dit in het volgende hoofdstuk³²¹ verder uitwerken, maar nu alvast aanstippen. Het is de vraag of Barth zelf de Kerk alleen maar ziet als een gemeenschap van gelovigen die getuigt van het evangelie. Mocht blijken dat de Kerk niet 'alleen' getuige van de genade is maar ook *Darstellung* van deze genade, dan heeft dat ook gevolgen voor de visie op de doop.

³¹⁷ G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, Paternoster Digital Library, 2005 (eerste uitgave 1962, W.T. Whitley Lectureship), p. 64: "Despite attempts to prove the contrary it would seem that no writer of the New Testament brings the baptism of Jesus into relation with Christian baptism." (Cursivering overgenomen).

³¹⁸ G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, p. 65.

³¹⁹ G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, p. 65.

³²⁰ J.M. Hasselaar, *Al luisterend... Een keuze uit zijn werk aangeboden ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag*, p. 182.

³²¹ Zie hfd. 4, par. 4.5.

- Tot slot nog een laatste observatie. Het lijkt erop dat Barth in zijn verzoeningsleer feitelijk onderscheid maakt tussen verkondiging en avondmaal enerzijds en doop anderzijds – hoewel deze alledrie gestalten zijn van het antwoord en het getuigenis van de mens. Over zowel de verkondiging als het avondmaal zegt Barth namelijk dat deze door de corresponderende werking van de Geest tot ontmoeting met de verhoogde Christus kunnen leiden. Over het avondmaal schrijft hij in KD IV (naast het feit dat hij het een herinneringsmaal en een dankmaaltijd noemt) zoals wij al eerder citeerden ook het volgende: ‘Door het werk van de heilige Geest ontstaat in en met de in het verdelen en ontvangen van aards brood en wijn gereaaliseerde menselijke gemeenschap een eenheid met de hemelse Heer; Zijn lichaam en bloed worden ontvangen.’³²² Ook over de verkondiging zegt Barth dat menselijke woorden door de Geest als woorden van God gehoord kunnen worden. Opvallend is dat hij soortgelijke dingen niet over de doop zegt. De doop is volgens Barth de eerste stap van de mens op de weg van de navolging. Dit roept de vraag op waarom Barth dit onderscheid tussen het avondmaal en de doop maakt. Waarom zou Barth niet ook in de doop kunnen wijzen op de corresponderende werking van de Geest?

Het voert echter te ver om deze vragen nader te analyseren. Voor ons onderzoek zijn twee punten van belang.

- Volgens Barth komt de mens door het innerlijke getuigenis van de Geest buiten zichzelf tot zichzelf. Maar hij betreft hier de schepselmatige werking van de Geest niet bij.
- De exegetische basis van Barths doopleer (namelijk de doop van Johannes) heeft zijn invloed op de ecclesologie. En omgekeerd is de ecclesologie één van de pijlers van Barths doopleer. Maar het is de vraag of deze ecclesologie consistent is.

8 DE GEEST EN DE TRINITEIT

8.1 Inleiding: weergave van drie vraagstukken

Tot nog toe bespraken we de werkingen van de Geest na de uitstorting en de werkingen van de Geest in de schepping, en daarmee de verhoudingen binnen de economische triniteit. In deze paragraaf richten we ons op de leer van de immanente triniteit en met name op de plaats die de Geest daarbinnen inneemt. We willen namelijk onderzoeken in hoeverre de pneumatologie van Barth is geworteld in zijn triniteitsleer. Daarmee raken we aan drie vraagstukken binnen het Barth-onderzoek.

Ten eerste (1) is er de fundamentele vraag of er wel kan worden gesproken over de triniteitsleer van Barth in de KD. Moeten we niet constateren dat de leer van de

³²² KD IV,3, p. 871: “Im Werk des Heiligen Geistes geschieht im Abendmahl – im Abendmahl exemplarisch für das Ganze, was im Leben dieses Volkes geschehen darf – das durch das große *τουτό ἐστιν* Angezeigte: daß in und mit der in dem gemeinsamen Verteilen und Empfangen von irdischem Brot und Wein realisierten menschlichen Gemeinschaft deren Einheit mit ihrem himmlischen Herrn, die Mitteilung und der Empfang seines Leibes und Blutes Ereignis wird.” Zie ook paragraaf 5.2.5.

triniteit zoals verwoord in KD I anders geschematiseerd is dan die in KD IV? Zo stelt bijvoorbeeld Williams:

In I/1, Barth proposed that the event of revelation, although in a sense pluriform, is most simply and basically the utterance of a subject (the Father) about himself: in Christ, this utterance is projected outwards to men as a true predication of the Father. It is a pattern which corresponds (almost disquietingly) to what von Balthasar characterizes as the Old Testament's view of the God-man relation: God the Lord addresses man the servant across the immens chasm of separation between creator and creature. But, by IV/1, it has become far more difficult to employ so simple a pattern. God's utterance about himself has now to include his utterance of a contradiction; indeed, his utterance is the contradiction, a divine other which (or who) does not simply 'express', but responds and questions. Merely to put the matter in terms like these shows the difficulty of holding two such models together. It seems that revelation is itself to be discerned in the event or transaction between Father and Son on the cross, the dialogue between of Father and Son.³²³

Anderen gaan verder en veronderstellen dat Barth al binnen de triniteitsleer van KD I meerdere begripsmodellen hanteert. Zo wordt in het eerste model God begrepen als een subject, dat Zichzelf gelijk blijft, en handelt in de drie momenten van zelfverhulling, zelfonthulling en zelfmededeling; het gaat daarin dus om de beweging van het ene goddelijke subject. In het andere model wordt God meer begrepen als substantie dan als subject. Vader en Zoon zijn (bijna als personen) Gever en Ontvanger van de Liefde en de Geest is de consubstantiale betrekking van de Vader en de Zoon.³²⁴ Weer anderen echter veronderstellen continuïteit in Barths denken over de triniteit. Volgens deze onderzoekers is Barths basisparadigma om de triniteit te begrijpen in KD I en in KD IV hetzelfde, namelijk een eenvoudig goddelijk subject in drie zijnswijzen.³²⁵ Hoewel deze problematiek een meer diepgaande studie vereist, gaan we in deze paragraaf uit van continuïteit in het denken van Barth over de triniteit, zeker in zoverre het de rol van de Geest in de immanente triniteit betreft. Zowel in KD I als in KD IV is de Geest namelijk de band tussen de Vader en de Zoon, de *Vinculum Pacis*.³²⁶

Daarmee komen we bij de tweede vraag (2) die met betrekking tot Barths leer van de immanente triniteit moet worden opgelost. Die vraag – die overigens voor de meeste

³²³ R. Williams, 'Barth on the Triune God', in: R. Williams, *Wrestling with Angels. Conversations in Modern Theology*, p. 106-149, p. 133.

³²⁴ Zie bijvoorbeeld: D.L. Migliore, 'Vinculum Pacis. Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes', in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 131-152, p. 136: "Im ersten Modell wird Gott als ein identisches Subjekt verstanden, das sich selbst gleichbleibend in den drei Momenten der Selbstverhüllung, Selbstenthüllung und Selbstmitteilung handelt. ... Im zweiten Modell wird die Einheit der Dreieinigkeit Gottes nicht als identisches Subjekt, sondern als identische Substanz verstanden. Vater und Sohn sind Personen als Geber und Empfänger der Liebe, während der Geist als die konsubstantiale gegenseitige Beziehung von Vater und Sohn beschrieben wird."

³²⁵ Zie bijvoorbeeld: B. McCormack, 'Seek God where he may be found. A response to Edwin Chr. van Driel', in: *Scottish Journal of Theology* 60 (2007), p. 62-79, p. 71-72: "My point is this. Barth's basic paradigm for understanding the Trinity in terms of a *single* divine subject in three modes of being was maintained. What changed was simply the logical relation of this paradigm to election." Zo ook T. Ales, 'The Grammar of Pneumatology in Barth and Rahner. A Reconsideration', in: *International Journal of Systematic Theology* 11, 2 (2009), p. 210, 211. (In noot 7 schrijft hij bijvoorbeeld: "Apart from the untenable positing of two 'models' of the Trinity in CD,...") en I. Taylor, 'In Defence of Karl Barth's Doctrine of the Trinity', in: *International Journal of Systematic Theology* 5, 1 (2003), p. 33-46.

³²⁶ Zie bijvoorbeeld KD IV,2, p. 385.

onderzoekers geen vraag is maar een gegeven – luidt: doet Barth door te spreken over *zijnswijzen* en over de Geest als *band van liefde en vrede* voldoende recht aan het *persoon-zijn* van de Geest binnen de immanente triniteit? Kan de Geest als Band van Liefde ook als Zelf handelend begrepen worden,³²⁷ of moet worden vastgesteld dat vanuit Barths augustijnse pneumatologie de Geest binnen de triniteit te weinig een *persoon* is tegenover de Vader en de Zoon?

Hieronder zal worden betoogd dat de Geest zeker wel een actieve rol binnen de immanente triniteit wordt toegekend en dat Barths schijnbaar dubbelzinnige spreken over de Geest in actieve en passieve termen slechts schijnbaar een teken van onzekerheid is.³²⁸ Zijn uiteindelijke bedoeling blijkt uit de manier waarop hij het *filioque* begrijpt.

Ten derde (3) moet de vraag naar de verhouding tussen wezen en goddelijke zijnswijzen bij Barth aan de orde worden gesteld. Op deze vraag zullen we na de analyse van de twee eerder genoemde vragen kort ingaan.

8.2 De immanente triniteit: het wezen van God, de drie zijnswijzen en hun onderlinge verhouding

De leer van de triniteit is voor Barth een noodzakelijke interpretatie van de openbaring van God. Het uitgangspunt is dat God gesproken heeft, dat God Zichzelf heeft geopenbaard en Zichzelf nog steeds openbaart, en de leer van de triniteit is de interpretatie van de structuur van deze zelfopenbaring. God openbaart Zich in de Schrift op drie wijzen, namelijk als Vader, Zoon en Geest. Deze verhoudingen binnen de economische triniteit vinden volgens Barth hun basis in de immanente triniteit. Want als God slechts in de openbaring een drie-eenheid zou zijn en niet ook Zichzelf, dan zou God niet Zichzelf openbaren.

God is de drie-enige God. Doordat God zo is, kan Hij één zijn met Zijn openbaring. Ook de Geest en de Zoon zijn namelijk wezensgelijk aan God. We benadrukken dat Barth veronderstelt dat er geen drie personen in God zijn, dus niet drie subjecten die een goddelijke substantie bezitten. Er is een goddelijk wezen (*ousia*), dat goddelijk Subject is, vrij en soeverein in trinitarische zelfdifferentiatie. De drie-enige God is het Subject, het goddelijke Ik;³²⁹ Hij is persoonlijk. Maar dat is Hij op de wijze van de

³²⁷ Zie bijvoorbeeld: C. Henning, *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person*, p. 84: "Die Präferenz des Terminus "Seinsweise" evoziert das pneumatologische Problem, daß damit die Aussage der Personalität des Heiligen Geistes unmöglich gemacht wird." En ook: D.L. Migliore, 'Vinculum Pacis. Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes', in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 131-152, p. 136: "Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit der Geist in diesem 'Akt des Gemeinsamseins' wirklich als Handelnder verstanden wird." R. Williams, 'Barth on the Triune God', in: R. Williams, *Wrestling with Angels. Conversations in Modern Theology*, p. 124: "The notion of the Spirit as vinculum provides a good basis for connecting the Spirit's role *ad intra* with his work *ad extra*; yet this can only be satisfactorily stated if the Spirit's work in revelation as *witness* to the Word (elsewhere so much emphasized by Barth) is allowed to drop into the background... If the Spirit is the common act of Father and Son, why is it necessary to postulate him as a third hypostatis to account for the divine origin of human response to revelation?"

³²⁸ R. Williams, 'Barth on the Triune God', in: R. Williams, *Wrestling with Angels. Conversations in Modern Theology*, p. 124: "What emerges from the discussion of the credal statements is a curious and uncharacteristic uncertainty about the person of the Spirit in the 'immanent' Trinity."

³²⁹ *KD I, I*, p. 370, 378.

Vader, van de Zoon en van de Geest. Er is dus een *wezen* van God (*ousia*), dat het zijn van God als goddelijk zijn is, en er zijn drie goddelijke zijnswijzen. Het *wezen* bestaat in de drieheid van de goddelijke zijnswijzen – de eenheid wordt dus niet bedreigd door de drie goddelijke zijnswijzen.³³⁰

De ene God is driemaal anders God, zo anders dat Hij slechts in deze drievoudige andersheid God is. Zo anders dat deze andersheid onophefbaar is. Maar het is wel de ene God.

Naast de bovengenoemde vraagstukken in de secundaire literatuur betreffende de continuïteit in Barths denken over de triniteit en de rol van de Geest in de immanente triniteit,³³¹ heeft ook verhouding tussen *wezen* en goddelijke zijnswijzen bij Barth nader onderzoek. Enerzijds stelt Barth namelijk dat het goddelijk *wezen* en de goddelijke zijnswijzen niet los van elkaar zijn, maar anderzijds lijkt Barth te suggereren dat het goddelijke *wezen* *stelt* tot de goddelijke zijnswijzen, tot Vader, Zoon en Geest, alsof de manier waarop Hij gestructureerd is, een functie is van Zijn wil en beslissing.³³²

Verdere bestudering van dit vraagstuk voert in het kader van dit onderzoek te ver. In elk geval is duidelijk dat voor Barth het goddelijk *wezen* logisch gezien prioriteit heeft. Logisch gezien is er eerst het goddelijk *wezen* en vervolgens de gemeenschap van de goddelijke zijnswijzen. De *koinonia* van de goddelijke zijnswijzen veronderstelt de drie goddelijke zijnswijzen; de drie goddelijke zijnswijzen veronderstellen het ene goddelijke *wezen*.

Deze verscheidenheid in zijnswijzen is er vanwege de ongelijke oorsprongsverhoudingen. De genetische betrekkingen van de goddelijke zijnswijzen tot elkaar zijn verschillend. We stuiten in het Nieuwe Testament op de namen Vader, Zoon en Geest. Er is dus een Vaderschap, een Zoonschap en de Geest, die de Geest van de Vader en de Geest van de Zoon is. De verhoudingen in God, krachtens welke Hij drie in één is, zijn daarmee gegeven, namelijk Vader-zijn (Vader van de Zoon), Zoon-zijn (Zoon van de Vader) en Geest-zijn (Geest van de Vader en de Zoon). De Geest gaat volgens Barth dus ook immanent-trinitarisch uit van de Vader en de Zoon; hij is een verdediger van het filioque.

8.3 De Geest en de immanente triniteit: het dialectisch spreken over de Geest in verhouding tot de Vader en de Zoon, het dialectisch spreken over het filioque

Barths spreken over de Geest in de immanente triniteit is complex te noemen. Zijn bedoeling wordt, onzes inziens, het meest helder als hij uitlegt hoe hij het *filioque* begrijpt. Daarom zullen we in deze paragraaf beginnen bij Barths spreken over het *filioque* en vandaaruit zijn spreken over de Geest verder uitwerken. Ten slotte zullen we zien dat het werk van de Geest in de economische triniteit gefundeerd is op de zijnswijze van de Geest in de immanente triniteit.

³³⁰ KD I,1, p. 369.

³³¹ Zie par. 8.1 van het huidige hoofdstuk.

³³² Zie N. den Bok, *Communicating the Most High*, p. 19, 20, n. 11 en vooral ook B. McCormack, 'Seek God where he may be found. A response to Edwin Chr. van Driel', in: *Scottish Journal of Theology* 60 (2007), p. 62-79, 67: "God may indeed be said to exist necessarily, but *how* he exist, how his being is structured, is (I am suggesting) a function of his will and decision."

Ter verdediging van het filioque voert Barth de volgende argumenten aan. In de openbaring –in de werken van de triniteit naar buiten toe – is volgens Barth de Geest als de Geest van de Vader en de Zoon te begrijpen, hetgeen ook door de Oosters-Orthodoxe theologie beaamd wordt. Gegeven de regel dat de uitspraken over de zijnswijzen in de immanente triniteit inhoudelijk niet anders kunnen zijn dan die over de zijnswijzen in de openbaring en vice versa, volgt daaruit volgens Barth dat de Geest niet slechts de Geest van de Vader en de Zoon in Zijn werken naar buiten toe is, maar dat Hij van alle eeuwigheid de Geest van de Vader en de Zoon is. De uitspraken over de immanente triniteit zijn namelijk onontbeerlijke vooronderstellingen (*Vordersätze*) van de economische triniteit.³³³

Anders gezegd: de heilige Geest is volgens Barth immanent-trinitarisch de gemeenschap tussen de Vader en de Zoon. Nauwkeuriger geformuleerd: de akt van deze gemeenschap, hun gemeenschappelijk zijn en werken,³³⁴ de liefde die het wezen van deze gemeenschap is. Het *filioque* is op haar beurt de uitdrukking van de kennis van deze gemeenschap, en – dat is het punt dat Barth wil maken – deze kennis is niets anders dan de kennis van de grond van de gemeenschap van God en mens. De gemeenschap van de Vader en de Zoon is de basis voor de gemeenschap van God en mens. De Geest is wezenlijk gemeenschap; daarom is de Geest wezenlijk Zichzelf in het scheppen van gemeenschap tussen God en mens.³³⁵ Vandaar ook dat Barth niet wil spreken over ‘uit de Vader, door de Zoon’; want dan zou de gemeenschap tussen de Vader en de Zoon geen volledige consubstantiale gemeenschap zijn en de Geest dus niet wezenlijk gemeenschap zijn.³³⁶

Hoe begrijpt Barth *het filioque*? Het opvallende is dat Barth niet uitgaat van een dubbele processie – de Geest gaat uit van de Vader en de Zoon – maar ook niet van een enkele processie – de Geest gaat uit van de Vader door de Zoon. De derde goddelijke zijnswijze is namelijk niet afkomstig van de twee andere noch van één van de twee andere zijnswijzen; de derde hypostasis is niet afkomstig van een andere hypostasis noch van beide hypostases. Barth spreekt dan ook niet over dubbele oorsprong van de Geest, maar van een *gemeinsamen Ursprung*.³³⁷ Het *filioque* wil volgens Barth zeggen dat de Geest uitgaat van dat wat gemeenschappelijk is aan de Vader en de Zoon, namelijk het goddelijk wezen. Hij formuleert als volgt:

³³³ *KD I,1*, p. 503.

³³⁴ *KD I,1*, p. 504, 493: “Er ist das Gemeinsame, besser gesagt: er ist die Gemeinschaft, er ist der Akt des Gemeinsamseins des Vaters und des Sohnes. ... Als besondere göttlichen Seinsweise ist er offenbar darum zu verstehen, weil dieses gemeinsame Sein und Wirken des Vaters und des Sohnes neben dem je des Vaters und des Sohnes eine besondere, von jenem unterschiedene Weise göttlichen Seins ist.”

³³⁵ *KD I,1*, p. 504, zie ook *KD IV,2*, p. 382-387 voor een nog radicalere uitwerking van deze gedachte. Daar stelt Barth dat de Geest immanent-trinitarisch het ‘partnerschap’ tussen Vader en Zoon (die beiden totaal en geheel God zijn) mogelijk maakt, en dat het dus God Zelf in Zijn eigen zijn is, als Hij het partnerschap tussen God en mens of Jezus en de andere mensen mogelijk maakt en realiseert.

³³⁶ *KD I,1*, p. 505.

³³⁷ *KD I,1*, p. 504. Deze notie wordt door weinig secundaire literatuur opgemerkt dan wel gewogen. Zo citeert Migliore wel van deze bewuste pagina van de *KD*, maar noemt dit punt niet, D.L. Migliore, ‘Vinculum Pacis. Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes’, in: *Evangelische Theologie* 60 (2000) p. 136. Zie echter G. Hunsinger, *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge, 2000, p. 155, n. 10 en vooral D. Guretzki, *Karl Barth on the Filioque*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2009, p. 126 en 127, die wel wijzen op Barths spreken over *gemeinsamen Ursprung* van de Geest.

Das ex Patre Filioque bezeichnet nicht einen doppelten, sondern es bezeichnet einen gemeinsamen Ursprung des Geistes vom Vater und vom Sohne. Daß der Vater der Vater, daß der Sohn der Sohn ist, hervorbringend der erste, hervorgebracht der zweite, das ist ihr nicht Gemeinsames, darin sind sie unterschiedene Seinsweisen Gottes. Daß es aber zwischen ihnen und von ihnen her, als Gottes dritte Seinsweise, der Geist, die Liebe ist, das haben sie gemeinsam. Diese dritte Seinsweise kann nicht aus der ersten allein und nicht aus der zweiten allein und auch nicht aus einem Zusammenwirken beider folgen, sonder nur aus ihrem einen Sein als Gott der Vater und Gott der Sohn, die ja eben nicht zwei entweder für sich oder zusammenwirkende "Personen" sind, sondern zwei Seinsweisen des einen Seins Gottes. Also: das eine Gottsein des Vaters und des Sohnes oder: der Vater und der Sohn in ihrem einen Gottsein sind der Ursprung des Geistes.³³⁸

Uit het bovenstaande citaat blijkt ten eerste dat Barth niet spreekt over 'een dubbele processie' van de Geest; dit zou namelijk betekenen dat er twee 'eerste principes' binnen de immanente triniteit zijn. Tevens laat dit citaat zien dat volgens Barth de processie van de Geest geen processie is van een andere hypostasis, noch van een samenwerking van beide.

De processie van de Geest moet echter ook niet begrepen worden als een processie van het goddelijk wezen (*ousia*) *an sich*, dus los van de goddelijke zijnswijzen. Barth spreekt niet over of-of – óf van één of meerdere zijnswijzen, óf van het wezen van God –, het is bij hem én-én. De processie van de Geest is van de gemeenschappelijke *ousia*, van het ene God-zijn van de Vader en de Zoon, of ook van de Vader en de Zoon in hun ene God-zijn. Dus niet het wezen *an sich*, noch de Vader en de Zoon in hun zijnswijzen zijn de oorsprong van de Geest, maar wel de Vader en de Zoon in hun ene God-zijn. Om het met de woorden van Guretzki te zeggen: 'Barth's position is that *the Spirit proceeds from the common-being-of-Father-and-Son's-modes-of-being*.'³³⁹

Barth licht vervolgens verder toe waarom hij het *filioque* zo begrijpt. Wat tussen de Vader en de Zoon in is, kan niet worden begrepen als een *bloße Beziehung* die als vanzelf ontstaat omdat ze nu eenmaal *Nebeneinander und Miteinander* zijn; wat tussen de Vader en de Zoon is, moet worden begrepen als een zelfstandige goddelijke zijnswijze die *das aktive Zueinander und Ineinander der Liebe ist*. Want Vader en Zoon zijn beide de ene God en goddelijk Vaderschap en Zoonschap *moet* als zodanig in *diesem aktiven Zueinander und Ineinander aufeinander bezogen sein*. Dat de Vader en de Zoon de ene God zijn, is de grond voor het feit dat ze niet slechts met elkaar zijn verbonden, maar in liefde één zijn.³⁴⁰

Voordat we verder uitwerken wat deze weergave van de positie van Barth – mocht ze juist zijn – impliceert, stellen we eerst de vraag aan de orde hoe deze weergave zich verhoudt tot hetgeen hij op eerdere pagina's schrijft over de Geest in de immanente triniteit. Is Barths standpunt werkelijk zo onzeker als wel beweerd wordt,³⁴¹ of is zijn uiteindelijke positie – meer verborgen wellicht – ook al te vinden op eerdere pagina's?

³³⁸ *KD I,1*, p. 510, 511.

³³⁹ D. Guretzki, *Karl Barth on the Filioque*, p. 127.

³⁴⁰ *KD I,1*, p. 511.

³⁴¹ R. Williams, 'Barth on the Triune God', in: R. Williams, *Wrestling with Angels. Conversations in Modern Theology*, p. 124: "What emerges from the discussion of the credal statements is a curious and uncharacteristic *uncertainty* about the person of the Spirit in the 'immanent' Trinity."

Als Barth, zoals een aantal pagina's eerder in KD I,1 het geval is, spreekt over de positieve betekenis van het *filioque* neemt hij feitelijk dezelfde positie in als de hierboven weergegeven positie.³⁴² Daar stelt Barth namelijk het volgende. Als God van eeuwigheid in Zichzelf Vader is, dan brengt Hij van eeuwigheid af Zichzelf voort als Zoon; en als Hij van eeuwigheid af Zoon is, dan stelt God Zichzelf als Vader. En ten slotte dat God Zich in dit eeuwige voortbrengen en stellen, Zichzelf nog een derde maal stelt, namelijk als heilige Geest, *dat is de hen in Zichzelf tot elkaar brengende Liefde*.

Even later zegt Barth het nogmaals. Waarom is God Liefde? Waarom gaat de Liefde, de Geest van Hem uit? Omdat Hij Zichzelf stelt als Vader en als Zoon.³⁴³

Ook de manier waarop Barth de zinsnede uit de geloofsbelijdenis 'wij geloven in de heilige Geest, de Heer' – aan het begin van zijn paragraaf over de Geest in de immanente triniteit – uitlegt, sluit aan op bovenstaande interpretatie van zijn positie.³⁴⁴ In deze referentie stelt Barth namelijk dat de Geest met de Vader en de Zoon het ene goddelijke Subject is en wel op onderscheidende wijze in vergelijking met de Vader en de Zoon. We merken op dat hij om deze onderscheidende wijze uit te leggen actieve en passieve termen gebruikt. De Geest is enerzijds betrokken op de Vader en de Zoon, hetgeen handelend aanwezig zijn impliceert; de Geest is anderzijds het met-elkaar-zijn van de Vader en de Zoon, een passieve uitdrukking. De Geest is de *Akt des Gemeinsamsein* van de Vader en de Zoon en tevens het *gemeinsame Sein und Wirken* van de Vader en de Zoon. Dat *gemeinsame Sein und Wirken* wordt onderscheiden van hun afzonderlijke zijns- en werkwijzen. Over dit *gemeinsame Sein und Wirken* (dat onzes inziens gelijk is aan de *Akt des Gemeinsamsein*) zegt Barth vervolgens, dat 'Hij als een goddelijke zijnswijze te verstaan is, omdat God in deze akt van Zijn Godzijn als Vader en Zoon, in deze wederzijdse liefde niets anders en niet minder zijn en werken kan dan een Zichzelf gelijke.'³⁴⁵ Ook hier spreekt Barth dus over 'akt van Zijn Godzijn als Vader en Zoon', hetgeen overeenkomt met het ene Godzijn (ousia) van Vader en Zoon als bron van de Geest.

Kortom, Barths spreken mag dan wel onzeker lijken, het komt overeen met de manier waarop hij uiteindelijk de Geest in de immanente triniteit begrijpt. Dat zijn uiteenzettingen moeilijk te doorgronden zijn, komt doordat hij dialectisch, 'met twee woorden' over de Geest spreekt. Deze is actief en passief, afkomstig van het ene God-zijn van de Vader en de Zoon, en van de Vader en de Zoon in hun ene God-zijn.

³⁴² KD I,1, p. 510, 511.

³⁴³ KD I,1, p. 507: "Und darum ist Gott die Liebe, darum geht die Liebe aus ihm hervor als seine Liebe, als der Geist, der er selber ist, weil er sich selbst setzt als Vater und also sich selbst als Sohn." Mede op grond van dit citaat, wordt in sommige secundaire literatuur gesteld dat volgens Barth God Zichzelf stelt tot Vader, Zoon en Geest. Zie N. den Bok, *Communicating the Most High*, p. 19, 20, n. 11 en vooral ook B. McCormack. 'Seek God where he may be found. A response to Edwin Chr. van Driel', in: *Scottish Journal of Theology* 60 (2007), p. 62-79, 67: "God may indeed be said to exist necessarily, but how he exist, how his being is structured, is (I am suggesting) a function of his will and decision."

³⁴⁴ KD I,1, p. 492, 493.

³⁴⁵ KD I,1, p. 493: "Als eine göttliche Seinsweise ist er offenbar darum zu verstehen, weil Gott in diesem Akt seines Gottseins als Vater und Sohn, in dieser seiner gegenseitigen Liebe nichts Anderes und nicht weniger sein und wirken kann als ein sich selbst Gleiches."

We gaan nu in op de vraag wat het betekent dat Barths positie te omschrijven is als *the Spirit proceeds from the common-being-of-Father-and-Son's-modes-of-being*. Onzes inziens betekent dit dat volgens Barth de Geest ook als handelend gezien kan worden en niet 'slechts' als een inactieve 'band der liefde'. We baseren ons daarbij op het feit dat volgens hem het ene God-zijn (*ousia*) van de Vader en de Zoon de oorsprong van de Geest is en dat dit wezen (*ousia*) niet onpersoonlijk is maar persoonlijk. De Geest moet dus niet alleen gezien worden als de gemeenschap van de Vader en de Zoon, maar ook als het subject van de gemeenschap, Degene die actief de Vader en de Zoon op elkaar betreft. We kunnen daarom met Hunsinger de Geest '*the Mediator of Communion*' noemen.³⁴⁶

Anderzijds impliceert de positie van Barth dat de Geest ook als gemeenschap kan worden gezien, omdat volgens hem de Vader en de Zoon in hun ene God-zijn, in hun goddelijk wezen (*ousia*) de bron van de Geest zijn. Anders gezegd, de Geest mag ook worden beschouwd als de wederzijdse liefde, de band van de liefde die de Vader met de Zoon en de Zoon met de Vader verbindt. Hij is niet alleen het subject van de gemeenschap, Degene die de gemeenschap vestigt en onderhoudt. Hij is ook de gemeenschap zelf, het bij elkaar zijn van de Vader en de Zoon.³⁴⁷

8.4 Barths filioque in relatie tot de immanente triniteit en het werk van Geest in de economische triniteit

Na deze weergave van de plaats die Barth toekent aan de Geest in de immanente triniteit en in het bijzonder van de manier waarop hij het filioque begrijpt, resten ons nog twee aandachtspunten. Het eerste is: wat is de relevantie van het bovenstaande voor de in de inleiding genoemde vraagstukken in het Barthonderzoek, zie paragraaf 8.1. Hoewel een uitvoerige bespreking te ver voert, zullen we wel met betrekking tot deze vraagstukken een standpunt hebben in te nemen. Ten tweede zal moeten worden uitgewerkt wat deze positie van Barth betekent voor het werk van de Geest in de economische triniteit.

We beginnen met de tweede vraag die in paragraaf 8.1 gesteld werd, namelijk of Barth, door zijn spreken over *zijnswijzen* en over de Geest als *band van liefde en vrede*, voldoende recht doet aan het *persoon* zijn van de Geest binnen de immanente triniteit. Het moge duidelijk zijn dat deze vraag bevestigend beantwoord moet worden. Ook al spreekt Barth over 'zijnswijzen', het zijn de zijnswijzen van God die handelend subject is. Deze God is God op de wijze van de Vader en de Zoon en de Geest; de

³⁴⁶ G. Hunsinger, *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, p. 153. We vragen ons daarbij echter wel af of de redenering van Hunsinger die hem tot deze conclusie brengt helemaal correct is. Hij baseert zich namelijk op het gegeven dat Barth de Geest een '*mediating position between the Father and the Son*' (I,1, p. 482, Engelse vertaling van de KD, AG) toekent, en iemand in een '*mediating position*' kan mediator worden genoemd, zo gaat Hunsinger verder. Barth spreekt echter, bovendien in de kleine letters, over de '*Mittelstellung zwischen Vater und Sohn*' (KD I,1, p. 506) en de vraag is of een *Mittelstellung* (een middenpositie, een tussenpositie) altijd een bemiddelingspositie (een mediating position) impliceert.

³⁴⁷ G. Hunsinger, *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, p. 153. Hunsinger citeert een formulering van Jenson, die hij overeen ziet komen met de positie van Barth: "The Father and the Son" Jenson writes, "love each other, with a love that is identical with the Spirit's gift of himself to each of them." (R.W. Jenson, *Systematic Theology*, vol. 1, Oxford University Press, New York, 1997, p. 158) In dit citaat is de Geest zowel inhoud als subject van de goddelijke liefde.

Geest wordt daarmee dus ook als handelend beschouwd. En tevens is aangetoond dat volgens Barth de Geest niet alleen maar aan te duiden is als ‘band der liefde’, maar ook als subject van de gemeenschap. Hij is de *Mediator* van de gemeenschap tussen de Vader en de Zoon, omdat Zijn oorsprong het God-zijn (ousia) van de Vader en de Zoon is.

Het eerste aandachtspunt dat in paragraaf 8.1 wordt genoemd, betreft de vraag of Barth al in KD I twee trinitarische modellen hanteert, namelijk een model dat uitgaat van God als subject en een model dat uitgaat van God als substantie en Vader en Zoon als Gever en Ontvanger van de liefde. Zoals we hieronder zullen uiteenzetten moet naar onze mening deze vraag ontkennend worden beantwoord: deze beide modellen vallen samen.

In de eerste plaats merken we op dat het tweede model wellicht een beschrijving is van de wijze waarop Augustinus de triniteit dacht; het is echter als zodanig niet bij Barth te vinden. Barths positie komt vrijwel overeen met die van Richard van St. Victor, althans zoals deze is weergegeven in de secundaire literatuur. We citeren uit een artikel over Barths theologie van de heilige Geest, geschreven door *Migliore*:

Für Augustinus ist der Geist die Frucht oder das Ergebnis der Liebe von Vater und Sohn; für Richard hingegen ist er nicht nur der Empfänger dieser Liebe, sondern auch selbst tätig, indem er die vollkommene Liebesgemeinschaft von Vater und Sohn herbeiführt und erhält...Der Geist ist die besondere Person in Gottes Dreieinigkeit, welche die gegenseitige Liebe von Vater und Sohn bestätigt, gewährleistet und aufrechterhält.³⁴⁸

Vervolgens constateren we dat de liefde van de Vader voor de Zoon en van de Zoon voor de Vader zich bij Barth laat begrijpen als goddelijke zelfliefde en dus goed samengaat met het model van het ene goddelijke subject en drie goddelijke zijswijzen. God heeft Zichzelf lief op een zuivere, onbaatzuchtige wijze; God in de zijswijze van de Vader bemint Zichzelf in de zijswijze van de Zoon en vice versa.³⁴⁹ Het is

³⁴⁸ D.L. Migliore, ‘Vinculum Pacis. Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes’, in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), p. 137. Migliore plaats het model van Richard tegenover dat van Augustinus/Barth, hoewel hij wel aangeeft dat Barths model in de uitvoering dichtbij dat van Richard staat. Echter, ook immanent-trinitarisch staat Barth dichtbij Richard, in die zin dat ook Barth immanent-trinitarisch in actieve termen over de Geest spreekt. Migliore ziet dat over het hoofd onder meer omdat hij de implicaties van Barths leer van het *filioque* niet voldoende weegt.

De vraag is of Migliore recht doet aan het model van Richard van St. Victor. Het voert te ver om deze vraag in ons onderzoek uitvoerig te behandelen, maar afgaande op de studie van Den Bok kunnen we in elk geval stellen dat de Geest volgens Richard meer is dan ‘alleen’ een band der liefde. Een aantal citaten uit N. den Bok, *Communicating the Most High*. Op p. 308, n. 101 staat: “Many Richard scholars have stated, to my mind correctly, that in Richard’s view the Holy Spirit is not just the bond of love between the Father and the Son. The Spirit is the best possible ‘object’ of the mutual love of the Father and the Son: still another *person*, and a divine one at that, like them.” Zie ook p. 335, n. 26. Echter, dat de Geest het ‘object’ van de liefde van de Vader en de Zoon is, maakt nog niet dat er in actieve termen over Hem gesproken kan worden. Maar ook stelt Richard (volgens Den Bok) dat de Geest de liefde van de Vader en de Zoon beantwoordt met wederliefde, zie p. 334: “If divine love is mutual love (zoals is aangetoond door Den Bok), the Son returns the Father’s love and the Spirit returns the love of both the Father and the Son.” In noot 21 stelt Den Bok: “It is remarkable that mutuality is not even mentioned in the argument for the existence of the third *Person*. However, in *T* (*De Trinitate*, AG) Richard clearly presupposes that ‘rependere’ also applies to the Spirit.” Afgaande op dit citaat kan inderdaad gezegd worden dat Richard ook in actieve termen over de heilige Geest spreekt.

³⁴⁹ Ook Den Bok ziet op deze wijze in zijn *monopersonal tritheism* ruimte voor de wederzijdse liefde van de Vader en de Zoon. Zie N. den Bok, *Communicating the Most High*, p. 491: “In the dimension of the

vanwege deze goddelijke zelfliefde dat Barth het filioque kan verklaren als ‘goddelijk Vaderschap en Zoonschap die als zodanig in *diesem aktiven Zueinander und Ineinander aufeinander bezogen sein müssen*. Dat de Vader en de Zoon de ene God zijn, is de grond voor het feit dat ze niet slechts verbonden, maar in liefde verbonden zijn.’³⁵⁰ Dat Barth van oordeel is dat er actieve betrokkenheid op elkaar *moet* zijn, vindt onzes inziens de basis in Gods zelfliefde. Is God werkelijk Vader en Zoon (of: stelt God Zichzelf als Vader en dus ook als Zoon), dan moet Hij ook werkelijk Geest zijn. God kan immers niet anders dan Zichzelf (in de twee zijnswijzen) liefhebben en er moet dus een derde zijnswijze zijn die Vader en Zoon in liefde met elkaar verbindt. De Geest is de liefde van de Vader voor de Zoon en van de Zoon voor de Vader, de Geest is Gods zelfliefde, die Zelf ook actief is als de *Mediator of Communion*.

We merken op dat deze interpretatie van de positie van Barth goed samengaat met het model van het ene goddelijke subject en de drie goddelijke zijnswijzen. Er is dus geen reden om model één en model twee te onderscheiden. Ze gaan bij Barth samen, omdat hij het goddelijke wezen (*ousia*) niet alleen het ene subject laat zijn maar ook de oorsprong van de Geest als liefde.

Nu rest ons in deze subparagraaf nog de vraag hoe deze ontvouwing van de rol van de Geest in de immanente triniteit zich verhoudt tot Barths spreken over het werk van de Geest in de economische triniteit. Dat de Geest de *Mediator of Communion* is, blijkt overduidelijk in zowel zijn openbaringsleer, zijn christologie als zijn ecclesiologie.

In zijn openbaringsleer is de Geest Degene die de gemeenschap tussen God en mens bewerkstelligt en in stand houdt; in zijn christologie zorgt de Geest ervoor dat een verbinding tussen de goddelijke en menselijke natuur mogelijk is; en in zijn ecclesiologie verbindt de Geest beide existentievormen van Christus met elkaar.

In zijn verzoeningsleer accentueert Barth de rol van de Geest als ‘macht van Christus’, alsof de Geest geen zelfstandige rol toekomt. Dit accent komt overeen met het gegeven dat volgens hem de Geest immanent-trinitarisch ook uitgaat van de Zoon; Christus maakt Zichzelf present door de Geest. In sommige secundaire literatuur wordt dit gegeven aangehaald om te laten zien dat de Geest bij Barth te weinig tot zijn recht komt – ‘hij wordt ‘slechts’ beschouwd als Macht van Christus.’³⁵¹ Echter, uit het feit dat Barth in zijn verzoeningsleer dit accent legt, mag onzes inziens niet worden afgeleid dat zijn visie op de Geest en het werken van de Geest volledig ontevold is. Naast het passieve denken over de Geest – de Geest als gemeenschap van de Vader en de Zoon – wordt Hij door Barth immers ook als handelend gezien; het is de Geest die de gemeenschap bewerkstelligt. Het is dan ook niet onlogisch om te veronderstellen dat in zijn helaas niet verschenen ‘leer van de verlossing/redding’, Barth juist het accent zou hebben gelegd op het zelfstandige, actieve van de Geest. Spreekt hij in de verzoeningsleer over Christus die Zichzelf present stelt door de Geest, in de ‘leer van de verlossing’ zou hij waarschijnlijk gesteld hebben dat het de Geest is die Christus

divine processions, formulations with a social ring can be properly applied too. For instance, as perfect source of his mental or spiritual life – as Father – how could the one Person not love its perfect result? And as perfect result of his mental or spiritual life – as Son – how could He not love its perfect source?”

³⁵⁰ *KD I, I*, p. 511.

³⁵¹ Zie bijvoorbeeld E.F. Rogers Jr., *After the Spirit. A Constructive Pneumatology from Resources Outside the Modern West*, SCM Press, London, 2006, p. 21: “With a few exceptions, the middle of the Dogmatics does render the Spirit automatically given or identical with Jesus, or percussively reduces her (i.e. the Spirit) to his “power” or “promise”.”

present stelt; duidt hij in zijn verzoeningsleer de Kerk vooral aan als ‘Lichaam van Christus’, zo zou hij in de ‘leer van de verlossing’ de Kerk hebben kunnen beschrijven als ‘eschatologische gemeente van de Geest van Christus’.

Zeker is dat Barths spreken over de Geest in de immanente triniteit de ruimte biedt om het werk van de Geest op deze wijze te duiden.

9 AFSLUITENDE OPMERKINGEN

Omdat in het volgende hoofdstuk de vruchten van dit hoofdstuk puntsgewijs zullen worden samengevat, beperken we ons in deze afsluitende paragraaf tot een aantal opmerkingen.

Barth ziet Pinksteren niet als een werking van de opgestane Christus in de Geest. Sinds de uitstorting is de opgestane Christus in de Geest werkzaam op deze wereld, brengt Hij mensen tot geloof, verricht Hij wonderen en tekenen en laat Hij het evangelie klinken. Hiertoe maakt Hij gebruik van het spreken en handelen van de Kerk, het Lichaam van Christus. De Kerk moet echter niet als instrument en als sacrament worden gezien; zij is getuige van de genade van Christus – het is aan Christus in de Geest om al-dan-niet van dit getuigenis gebruik te maken.

De werking van de Geest in de scheppingsantropologie is gemodelleerd naar de werking van de Geest in het verbond. Dit betekent dat de Geest de relatie tussen Schepper en schepsel onderhoudt en bovendien dat de mens door de Geest in staat is God te vernemen en op Hem te reageren. De werkingen van de Geest in de schepping en in het verbond liggen dan ook in elkaars verlengde. Daarnaast is de mens door de werking van de Geest formeel gericht op God, een gerichtheid die zich opmerzaam maakt in de existentie van de mens.

Uit deze weergave van Barths antwoord op de probleemstelling – en daarmee ook uit dit hoofdstuk – valt op te maken dat het begrip ‘ontmoeting’ centraal staat in de gehele pneumatologie van Barth. De Geest maakt dat de mens in staat is God te ontmoeten en in het verbond bewerkstelligt Hij de ontmoeting met Christus. Dat kan Hij omdat Hij trinitarisch gezien de ontmoeting is en tevens de ontmoeting realiseert tussen Vader en Zoon. Ook zien we dat dit antwoord op de probleemstelling mede gebaseerd is op de verhouding tussen schepping en verbond. En de stelling ‘dat de werking van de Geest in de schepping en in de genade in elkaars verlengde liggen’ komt overeen met Barths stelling (uit KD I en KD IV) ‘dat de mens bij God tot zichzelf komt’.

Kortom, Barths antwoord en de basis daarvan – de centrale plaats van het begrip ‘ontmoeting’ in de pneumatologie, de verhouding tussen schepping en verbond en de stelling ‘dat de mens bij God tot zichzelf komt’ – wijzen op een grote continuïteit in zijn denken. Opvallend is echter wel dat hij de vraag naar de betekenis van de genadige toewending van God in Christus voor al die mensen die vóór Christus dan wel zonder werkelijke ontmoeting met Christus hebben geleefd niet lijkt te thematiseren, terwijl deze vraag juist voor Rahner één van de redenen is om de universele werking van de Geest te benadrukken. Bij Barth is de universele tendens zo integraal met zijn christologie gegeven, dat het voor hem geen vraag is (lijkt te zijn) of en hoe de incarnatie en de opstanding van Christus ook relevant zijn voor de mensen die vóór Hem hebben geleefd of nooit met Zijn evangelie in aanraking zijn gekomen.

4 Tussenbalans, vergelijking en waardering

In de voorafgaande hoofdstukken hebben we de antwoorden van Rahner en van Barth op de vraag naar de verhouding tussen de werking van de Geest in de schepping en sinds de uitstorting geanalyseerd. In dit hoofdstuk zullen we een eerste een aantal hoofdpunten van Rahner en Barth benoemen (in de paragrafen 1 en 2) om vervolgens hun antwoorden weer te geven, met elkaar te vergelijken en nader te analyseren (paragraaf 3 en verder). Het resultaat van dit hoofdstuk vormt de basis voor de conclusie die in het volgende hoofdstuk getrokken zal worden.

1 RAHNER

Allereerst zullen we een aantal hoofdpunten van Rahner in een samenvatting langslopen, namelijk de tijdbetrokkenheid van zijn theologie en vervolgens de universele heilswil van God, de bovennatuurlijke existentieel en de transcendente ervaring. Na deze samenvatting volgt een waardering (paragraaf 1.2) waarin een eigen beoordeling wordt gegeven van de punten die worden samengevat.

1.1 Samenvatting van de hoofdpunten van Rahner

1.1.1 Tijdbetrokkenheid

Rahners theologie, en daarmee ook zijn spreken over de Geest en de genade, moet enerzijds – en misschien zelfs primair¹ – begrepen worden vanuit zijn rooms-katholieke achtergrond. Zo is de nadruk die hij legt op het primaat van de ongeschapen genade ten opzichte van de geschapen genade gericht tegen een contrareformatorische tendens binnen de rooms-katholieke theologie. De tendens was om de betekenis van de geschapen genade te verzelfstandigen, maar Rahner verzet zich hiertegen en wil deze tendens ongedaan maken.

Anderzijds is Rahner zich echter in zijn theologiseren bewust van de context van de samenleving die gevormd is door de moderniteit, en zeker in zijn latere werken laat hij dit ook duidelijk merken.² Om Rahners analyse van deze samenleving te typeren, gebruiken we de woorden: *pluralisme* en *immanent ervaringskader*.³ Daarbij moet

¹ P. Endean, 'Has Rahnerian theology a future?', in: D. Marmion and M.E. Hines (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 287: "Biographically, however, it is an error to see Rahner's most characteristic insights as a response to the 'problems of the modern world'... Though Rahner certainly was impressed and influenced by the difficulties of faith in a secularized society, he had developed his most creative theological insights as a young man, in isolated academic and seminary settings." De vraag in hoeverre deze *settings* werkelijk geïsoleerd waren en losstonden van het moderne leven en denken, laten we verder rusten.

² Zie bijvoorbeeld zijn *Vorwort*, in *Grundkurs des Glaubens*, waarin hij duidelijk stelt te beseffen dat de situatie voor de gelovigen en met name ook voor de theologiestudenten is veranderd ten opzichte van de situatie tijdens zijn eigen studietijd.

³ Deze begrippen zijn afkomstig van een bespreking van het boek C. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press 2007 door G. Buijs, maar zijn onzes inziens ook van toepassing op

worden opgemerkt dat Rahner zelf ook van de uitdrukking *pluralisme* gebruik maakt en wel op tweeledige wijze. Ten eerste gebruikt hij dit woord om uit te drukken dat de theologie, maar ook andere wetenschappen, in de moderne tijd bestaat uit een ‘ontelbare’ hoeveelheid theologische disciplines die alleen al vanwege de hoeveelheid moeilijk samen te brengen zijn.⁴ Ten tweede, en bij dit gebruik willen we ons hier aansluiten, drukt Rahner met het woord pluralisme uit, dat in de samenleving niet meer één levensbeschouwing heerst, maar verschillende.⁵ De sociologische situatie is zodanig dat het christelijke geloof niet meer vanzelfsprekend is;⁶ zij is een optie geworden, te midden van veel andere. Het christelijke milieu, dat als vanzelf verwees naar het geloof, is er niet meer.

Met *immanent ervaringskader* – de tweede term om Rahners analyse van de samenleving te typeren – wordt bedoeld dat volgens Rahner ‘de mens van vandaag de wereld beleeft als een dichte, in zekere zin tegen God afgedichte wereld’.⁷ De wereld wordt als ontgoddelijkt, als niet-numineus beleefd. Dit wil echter niet zeggen dat het bestaan van God wordt ontkend. De huidige mens is dan wel een rationalist die de wereld beleeft als te onderzoeken materiaal van de wetenschap en techniek, maar anders dan bij de 17^e en 18^e eeuwse rationalisten, is er bij de huidige mens ook een vermoeden van en ruimte voor het onuitsprekelijke en het naamloze, voor het goddelijke.⁸ God wordt gezien als het transcendente verre. Het immanente ervaringskader is dus volgens Rahner wel open voor het transcendente. Maar doordat God of het goddelijke als oneindig ver weg wordt beleefd en de wereld en alles wat erin als profaan, is het voor de huidige mens moeilijk om het geloof te verbinden met het leven van alledag.

Vanwege het pluralisme en het immanent ervaringskader is Rahner er veel aan gelegen in het theologische doordenken steeds weer aan te geven waar het christelijke geloof de dagelijkse ervaring raakt en verdiept; dat blijkt duidelijk in zijn pneumatologie – we zullen dat hieronder verder uiteenzetten –, in zijn triniteitsleer en zijn ecclesiologie. Want nu de vanzelfsprekendheid van het christelijke geloof er niet meer is en het moeilijk is om het dagelijkse leven en het geloof met elkaar te verbinden, ligt

Rahners analyse van de moderne samenleving. Volgens Buijs had het boek van Taylor beter *A Plural Age* (in plaats van *A Secular Age*) genoemd kunnen worden. Het gaat immers om de vraag hoe het kan dat in het jaar 1500 iedereen in God geloofde en religie dus volstrekt vanzelfsprekend was, terwijl nu na 2000 geloof in God nog slechts een optie is, die zelf vele kleuren kan aannemen en ook hele andere mogelijkheden naast zich aantreft. Ook het begrip ‘immanent ervaringskader’ is afkomstig uit deze boekbespreking. Het ervaringskader, de gedeelde horizon van het westerse bestaan is ‘immanent’, sterk gericht op dit concrete bestaan, als meetbaar, organiseerbaar, controleerbaar, zo geeft Buijs de visie van Taylor weer. Dat kader kan echter open zijn voor transcendentie of gesloten. Zie G. Buijs, ‘Seculier – met een groot vraagteken’, www.predikanten.nl/teksten/Buijs_Taylor (voor het laatst gelezen op 13 november 2013).

⁴ Zie bijvoorbeeld *Grundkurs des Glaubens*, p. 18 ev.: “Der Pluralismus in der heutigen Theologie und Philosophie.”

⁵ Zie bijvoorbeeld K. Rahner, ‘Über den dialog in der pluralistischen Gesellschaft’, in: *Schriften zur Theologie VII*, p. 46-58, onder meer p. 50.

⁶ *Grundkurs des Glaubens*, p. 17.

⁷ K. Rahner, ‘Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie’, in: *Schriften zur Theologie IV*, p. 51: “Der Mensch von heute erlebt eine dichte, gewissermaßen gegen Gott abgedichtete Welt...”

⁸ *Schriften zur Theologie IV*, p. 52: “Der Mensch von heute ist wohl ein Rationalist... Aber darum ist er noch nicht *einfachhin* ein Rationalist.”

dáár de uitdaging en de taak van de theologie. Zo is ook Rahners kenleer een tijdbetrokken antwoord op een rationalistische en objectivistische opvatting van kennis, een vorm van kennis die het immanente ervaringskader gesloten houdt of maakt voor transcendentie.⁹

Deze tijdbetrokkenheid van Rahner, zijn theologiseren vanuit de problemen en uitdagingen waar de Kerk (zowel de Rooms-Katholieke Kerk als de kerken in Europa in het algemeen) en het gelovige individu in de jaren '50, '60 en '70 voor stonden, is erg te waarderen. De theologie is namelijk een taak van de Kerk, moet mede dienstbaar zijn aan de Kerk. En omdat die problemen zo'n zeventig jaar later nog dezelfde zijn, maakt dit zijn theologie ook voor de huidige tijd relevant. Ook rond het jaar 2000 en aan het begin van de 21^e eeuw zijn de termen *pluralisme* en *immanent ervaringskader* op de moderne, westerse samenleving van toepassing.¹⁰

1.1.2 De universele heilswil van God

Een tweede hoofdpunt in het denken van Rahner is de universele heilswil van God: God wil het heil voor ieder mens. Door de genade als 'toereikend' te beschouwen en niet als 'onwederstandelijk' ontkomt Rahner aan het dilemma dat een keuze tegen de positie van Augustinus een keuze voor het standpunt van de semi-pelagianen zou impliceren. Genade is volgens Rahner toereikend, en ieder mens krijgt de genade in elk geval aangeboden. Anders gezegd: God heeft een 'verborgen omgang' met ieder mens, een omgang die ook invloed heeft op het leven van de mens, die er al dan niet positief op reageert.

Rahner geeft daarmee een doorwrocht antwoord op de vraag naar de betekenis van Gods heilswil voor de geschiedenis van de mensheid, ook voor de mensen die chronologisch gezien vóór Christus leefden, of die ná Christus levend, nooit met het evangelie, of slechts met een verwrongen beeld ervan, in aanraking zijn gekomen, en het daarom niet hebben aangenomen.

1.1.3 De bovennatuurlijke existentieel

Rahner vertaalt deze algemene heilswil van God en de genadige toewending van God in het begrip 'bovennatuurlijke existentieel'. Deze existentieel is de mens van nature niet eigen maar behoort wel tot de constitutie van ieder mens. Ieder mens krijgt de genade aangeboden en ieder mens heeft door deze goddelijke toewending een transcendente bovennatuurlijke openheid naar God.

⁹ Men denke daarbij aan de rol van het mysterie, *das Geheimnis*, in Rahners kenleer. Omdat kennis van de werkelijkheid slechts mogelijk is door het transcenderende vermogen van de geest, die uiteindelijk gericht is op de transcendente horizon, het heilige Geheimnis, en omdat God ook in de zalige schouwing Gods de Onbegrijpelijke blijft en dus kennis niet zonder het Geheimnis kan, zelfs de hoogste actualiteit van kennis (namelijk in de visio) niet, moet worden gezegd dat het geheimnis het wezen van de kennis bepaalt. Het mysterie is niet zozeer dat wat wij nog niet weten, in dat wat wij weten is het mysterie, het niet-weten meegegeven. Niet alleen God, maar ook de (mede)mens en zelfs de dingen hebben hun geheim. Zie K. Rahner, 'Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie', in: *Schriften zur Theologie IV*, p. 51-99. Zie ook: P. Endean, 'Has Rahnerian theology a future?' in: D. Marmion and M.E. Hines (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, p. 289-292.

¹⁰ Zie hiervoor bijvoorbeeld de – eerder aangehaalde – bespreking van het boek C. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press 2007 door G. Buijs. G. Buijs, 'Seculier – met een groot vraagteken', www.predikanten.nl/teksten/Buijs_Taylor (voor het laatst gelezen op 13 november 2013).

Op deze wijze beantwoordt Rahner in elk geval drie vraagstukken binnen de pneumatologie.

1. Ten eerste geeft hij een oplossing voor het vraagstuk naar de concrete doorvertaling van de algemene heilswil van God.
2. Vervolgens weet hij de vraag te beantwoorden hoe het mogelijk is dat de mens God Zelf ontvangt, zonder dat daarbij het onderscheid tussen Schepper en schepsel komt te vervallen. Het behoort tot de constitutie van de mens een bovennatuurlijke openheid naar God te hebben, een openheid die gedragen wordt door de zelfmededeling van God aan de mens.
3. Op deze wijze wordt door Rahner ook een antwoord gevonden op de vraag naar de verhouding tussen genade en de vrijheid van de mens op deze genade al dan niet positief te reageren. De mens wordt enerzijds niet gedwongen de genade aan te nemen, maar anderzijds is ook de daad van de aanname een gave van God. Hij draagt tenslotte de transcenderende beweging van de mens. De genadige toewending drukt de vrijheid niet weg, maar roept deze op. De vrijheid wordt door de genade bevestigd.

1.1.4 De transcendentale ervaring

Ieder mens staat onder invloed van de genade, op transcendentiaal niveau, wat wil zeggen dat de transcendentaliteit van de mens een bovennatuurlijk verhoogde transcendentaliteit is; de beweging van de menselijke geest is niet gericht op het absolute Geheimenis als eeuwig verre, maar op de nabije God. Deze onthematische gerichtheid op God, die de basis is voor de concrete ervaring van een zijnde, wordt door Rahner ook wel transcendentale ervaring genoemd. Deze ervaring maakt zich volgens hem opmerkzaam in het *Dasein* van de mens, zo ontdekten we. De mens doet in zijn leven de ervaring op te staan tegenover een heilig Geheimenis, dat echter geen zwijgende afgrond is; het is een Geheimenis dat Zich kenbaar maakt; het is een ervaring van een Vergevende Intimiteit.

Deze ervaring is in de tijd van pluralisme voor Rahner van groot belang. Het maakt voor de mens een persoonlijk geloof mogelijk zonder te verzanden in een slechts horizontaal gericht humanisme. De mens heeft in de tijd van pluralisme te weinig aan slechts de belofte van een werking van de Geest in het leven; van belang is de persoonlijke geestervaring. Maar om op de eigen stellingname tegenover deze ervaring te kunnen reflecteren, heeft deze transcendentale ervaring wel een aposteriorische duiding nodig. En juist daar raakt het christelijke geloof de ervaring van de mens, en verdiept het deze ervaring. Vanwege deze aposteriorische duiding, stelt Rahner dat er interactie is tussen de genade op transcendentiaal niveau en de genadeverkundiging op categoriaal niveau. Deze interactie is voor Rahner essentieel en vormt de kern van het antwoord op de probleemstelling van dit onderzoek. We zullen dit antwoord in paragraaf 3.2 verder uitwerken.

1.2 Waardering

We vatten onze waardering, die in bovenstaande samenvatting (1.1) reed doorklinkt samen. Rahner is er in geslaagd om theologisch te verhelderen dat God Zelf in het leven van ieder mens ervaren kan worden. God heeft vanwege zijn universele heilswil een ‘verborgen omgang’ met ieder mens. Deze verborgen omgang, gebaseerd op de

heilswil van God en op het karakter van de genade die namelijk God Zelf is, brengt Rahner tot zijn genadeleer en het antwoord op de probleemstelling, dat we in een latere paragraaf (paragraaf 3.2) verder zullen uitwerken.

Bovendien is zijn theologie oecumenisch van grote betekenis in de eerste plaats door genade niet slechts als 'bovenbouw' van een zelfstandige natuur te zien – een belangrijk punt in de reformatie; vervolgens, door de eenheid van Woord en sacrament te benadrukken en het sacrament zelfs een Woord te noemen – een belangrijk punt in het gesprek met de reformatorische sacramentsleer; en ten slotte door veel ruimte te vragen voor de onmiddellijke werking van de Geest in de Kerk en de vrije charisma's – waardoor Rahner veel ruimte biedt voor belangrijke accenten van de charismatische beweging.

Rahner ziet met de traditie de dingen van de wereld als quasi-sacramentele tekenen van God die een verhaal vertellen, en in zijn kenleer biedt hij een alternatief voor de objectivistische opvatting van kennis – twee belangrijke correcties op de opvatting van het materialisme en het leven met een gesloten, immanent ervaringskader en de daarbij behorende kenleer.

Uitdagend is daarbij Rahners stelling dat de transcendentale ervaring zich manifesteren kan en zich ook daadwerkelijk manifesteert in het *Dasein* van de mens. Deze stelling biedt een fundament aan Rahners streven het leven van alledag te verbinden met het werk van de Geest; ieder mens doet onthematische ervaringen van de Geest op. Zo ontstaat er tevens ruimte voor de mystiek en vormen van spiritualiteit, die echter niet zonder objectieve duiding kunnen. Onze vraag is echter of Rahner daarmee geen categoriefout maakt. Kan het transcendentale zich werkelijk manifesteren in het categoriale? Kan er werkelijk gesproken worden over een transcendentale ervaring die zich opmerzaam maakt in het categoriale? Is dat niet in strijd met de transcendentale filosofie van Kant en daarmee een belangrijke vraag die vanuit de theologie van Barth – die namelijk de uitdaging van deze filosofie voor de theologie aangaat – aan Rahner gesteld kan worden? Voordat we op deze vragen ingaan,¹¹ wordt in de volgende paragraaf de balans opgemaakt van het hoofdstuk over Karl Barth.

2 BARTH

In deze paragraaf zullen we een aantal hoofdpunten van Barth in een samenvatting bespreken (2.1), om te vervolgen met een waardering van deze punten (2.2).

2.1 Samenvatting van de hoofdpunten van Barth

2.1.1 Tijdbetrokkenheid

Net als Rahner is Barth een tijdbetrokken theoloog. Zijn theologie kan worden beschouwd als een antwoord op het probleem dat door de Verlichting wordt gesteld, namelijk dat God niet kan worden waargenomen in de ons bekende werkelijkheid en dus door de mens niet gekend kan worden zoals wij andere dingen kunnen kennen.¹²

¹¹ Zie met name par. 4.3 van het huidige hoofdstuk.

¹² J. Muis, 'Karl Barth. De kerkvader van de twintigste eeuw', in: J.B.M. Wissink (red.), *Toptheologen*, p. 43.

De wereld is theologisch leeg, de werkelijkheden van natuur, geschiedenis en van het mens-zijn zelf kunnen niet zomaar als drager van de openbaring worden gezien.¹³ Barth gaat mee met de analyse van Kant in die zin dat ook hij veronderstelt dat betrouwbare kennis van God niet via een reflectie op deze waarneembare werkelijkheid, op het mens-zijn (het aanknopingspunt) of op grond van aangeboren ideeën verkregen kan worden. Dit houdt echter voor Barth niet in, dat God in Zijn openbaring geen gebruik zou kunnen maken van de wereld, integendeel. Volgens hem kan zelfs worden gesteld dat de wereld theologisch zeer zeker gevuld is, ‘zij het dat dat nooit zomaar een aantoonbaar gegeven is’.¹⁴ Dat de wereld wordt beleefd als theologisch leeg, wordt door Barth dan ook niet geaccepteerd en verdedigd – hij veronderstelt dit als cultuur-historisch gegeven en reageert erop, zoals we straks bij de evaluatie van zijn antropologie zullen zien.

De tijdbetrokkenheid blijkt ook uit het feit dat Barth de moderne wending naar het subject serieus neemt. De moderne definitie van de mens als een zichzelf bepalend wezen neemt hij op in zijn mensleer, maar krijgt bij hem wel een specifieke invulling. De mens bepaalt zichzelf maar wordt ook bepaald en wel primair door de ontmoeting met God in Jezus Christus.

2.1.2 Samenspel van Woord en Geest

Barth denkt zoals bekend zeer krachtig en origineel vanuit de incarnatie; deze geldt voor hem als uitgangspunt voor de doordening van allerlei thema's. Toch kent hij ook aan de werking van de Geest steeds een weliswaar wat meer onopvallende maar belangrijke rol toe. Dat geldt in elk geval voor de openbaringsleer (1), voor de verzoeningsleer (2) en voor de scheppingsantropologie (3).

Ad 1: De openbaringsleer van Barth heeft een dynamische structuur (dat wil zeggen: het Woord van God niet begrepen kan worden zonder de Geest en de Geest verwijst naar het Woord), die te begrijpen is als Barths theologisch antwoord op de uitdaging van de Verlichting. Er is geen natuurlijke godskennis mogelijk, maar, zo stelt Barth, God heeft Zichzelf geopenbaard in Jezus Christus. Echter, en vandaar de andere pool van de openbaringsleer, het Woord van God is dan wel vlees geworden, maar daarmee nog niet als zodanig kenbaar voor de mens. Slechts door de Geest van Christus is het mogelijk dat de mens in Jezus het Woord van God herkent en in Hem gaat geloven, de Geest die de subjectieve werkelijkheid en mogelijkheid van de openbaring is. De Geest verschaft Zelf het gehoor. Zo weet Barth te voorkomen dat de Geest van God en de geest van de mens teveel worden samengedacht (volgens Barth de grondfout van de theologie van de 19^e eeuw). Bovendien biedt deze openbaringsleer de mogelijkheid die theologieën te bestrijden die een ‘aanknopingspunt’ zoeken in de menselijke natuur. De Geest heeft namelijk geen aanknopingspunt nodig. Feitelijk kan worden gesteld dat volgens Barth de mens een aanknopingspunt *is* voor de Geest.

Ad 2: In de verzoeningsleer ziet Barth de uitstorting van de Geest als een ‘tweede komst van Christus’ – wat dus wijst op zijn christologisch gecentreerde theologie – maar *Die Weisung des Sohnes* werkt hij juist weer pneumatologisch uit. *Die Weisung des Sohnes* is feitelijk het *Weisen* van de Geest.

¹³ I.J. Smedema, *Grond onder de voeten*, p. 37, 38.

¹⁴ I.J. Smedema, *Grond onder de voeten*, p. 37.

Ad 3: Het uitgangspunt van Barths antropologie is het mens-zijn van Jezus, de ware mens. Maar ook in de scheppingsantropologie kent Barth de Geest een belangrijke rol toe. De werking van de Geest in de scheppingsantropologie is bij Barth gemodelleerd naar het staan van de mens in het verbond. Dit betekent dat de mens – die in het verbond afhankelijk is van de Geest – in zijn schepselmatige staat afhankelijk is van de Geest. Bovendien is het de Geest die een ontmoeting tussen God en mens in het genadeverbond mogelijk maakt. De Geest maakt dat de mens ‘ziel van zijn lichaam’ is, en doordat de mens ‘ziel van zijn lichaam’ is, is hij in staat Gods openbaring te vernemen en op die openbaring te reageren. Daarnaast is het volgens Barth door het werk van de Geest dat de mens fundamenteel open is tot God. Door de aanname van de menselijke natuur door de Zoon van God staat ieder mens in ontologische zin in betrekking tot God in Christus; er is een formele gerichtheid op God. Deze formele gerichtheid wordt door de Geest toegepast op de gestalte van de natuur van ieder mens; en – hoewel formeel en onthematisch – er zijn wel manifestaties in de concrete existentie van de mens.

2.1.3 De vraag naar de actualisatie

Andere belangrijke punten, te weten het vermanende karakter van het werk van de Geest, de vraag naar het aanknopingspunt en de ecclesiologie, komen in de volgende paragrafen aan de orde en worden nu niet verder uitgewerkt. Maar voordat we naar de waardering gaan, moet nog wel als belangrijk punt van Barth worden genoemd, dat hij de vraag naar de actualisatie van het geloof principieel niet beantwoordt. Het is namelijk niet mogelijk vanuit de gegevenheid van de openbaring terug te redeneren tot de situatie voordat de mens tot geloof kwam, of tot een mogelijke wereld waarin het Woord niet gegeven is, om zo tot een analyse te komen van een *a priori* mogelijkheid bij de mens de openbaring te ontvangen. Maar op de vraag naar de *mogelijkheid* van het geloof (hoe is het mogelijk dat iemand tot geloof komt) geeft hij wel antwoord. Maar ook dan gaat het niet om de mogelijkheid *a priori*, maar om de met de werkelijkheid van het geloof gegeven mogelijkheid.

2.2 Waardering

We geven onze waardering die in bovenstaande paragraaf (2.1) doorklinkt puntsgewijs weer. Het is verrassend hoeveel ruimte er binnen Barths christologisch geconcentreerde domgatiek is voor het werk van de Geest. We waarderen deze concentratie op Christus. Te midden van een diversiteit aan religies en wereldbeschouwingen is dit het uitgangspunt waardoor het woord god de invulling krijgt die het nodig heeft. God is niet los te zien van Christus. Maar we waarderen het des te meer dan deze concentratie niet te koste gaat van de pneumatologie. Zowel in de leer van de openbaring, als in de incarnatie en de verzoeningsleer speelt de heilige Geest een weliswaar minder opvallende maar desondanks belangrijke rol. De Geest is niet slechts Degene die het werk van Christus toepast in het leven van mensen; de Geest verricht wonderen, bewerkstelligt bevrijding, raakt mensen aan en brengt mensen tot geloof. Bovendien weet Barth door de werking van de Geest nauw te verbinden met de opgestane Heer, uit te leggen waarom de Geest in staat is mensen tot geloof te brengen: dat is vanwege de macht van de overeenstemming. Er is tussen de mens Jezus en ieder ander mens

ondanks de zonde een ‘oorspronkelijke en onverwoestbare overeenstemming’, een overeenstemming die machtiger is dan welke macht dan ook.

De werking van de Geest in de schepping is daarnaast fundamenteel voor Barths mooie antropologie. Door de werking van de Geest kent de mens een formele oriëntatie op God in Christus; tevens is de Geest het fundament van de natuur van de mens – door de Geest is de mens ‘ziel van zijn lichaam’ – en de primaire Andere door wie de mens zich ontwikkelen kan. Daarbij moet wel de vragen worden gesteld of de werking van de Geest in de schepping bij Barth niet te formeel blijft. Kan werkelijk worden gesteld dat de mens wezenlijk bepaald is door de Geest, maar daar geen weet van heeft? Dit roept de vraag op of Barth niet een te groot onderscheid maakt tussen zijn en kennen, zijn en ervaren; deze zal in een latere paragraaf verder worden uitgewerkt.¹⁵

Ook de volgende twee punten waarderen we positief:

- Allereerst de gedachte dat de mens zichzelf vindt en tot zijn bestemming komt als hij zichzelf verliest en zich overgeeft aan Christus. Juist in een tijd waarin zelfontplooiing en zelfrealisatie hoge ogen scoren is dit een nodige correctie: de mens realiseert zichzelf slechts volledig in ontmoeting met Christus.
- Ten tweede noemen we zijn opbouw van de verzoeningsleer en dan met name de verhouding tussen de Geest en de Kerk die daaruit naar voren komt. De verzoeningsleer is sowieso een magistraal bouwwerk en met name deel IV,3 heeft nog altijd veel te zeggen – bijvoorbeeld wat betreft de duiding van de kerkverlating in de westerse wereld. En doordat de verschillende delen van de verzoeningsleer begrepen moeten worden als verschillende perspectieven op het ene gebeuren, heeft deze opbouw ook implicaties voor de relatie tussen de Geest en de Kerk. Voor Barth is zending wel erg belangrijk, maar toch niet het één en al. Het primaire werk van de Geest is niet alleen zending, maar (volgens KD IV,1 en 2) ook de verzameling en de opbouw van de Kerk. Vanuit het perspectief van de opbouw van de verzoeningsleer blijkt dat de Kerk er niet alleen voor de buitenwereld is; de opbouw in de liefde tot en geloof in God is een wezenlijk aspect van de Kerk.

3 GLOBALE VERGELIJKING RAHNER EN BARTH

Nadat we in de vorige paragrafen een voorlopige balans van hoofdstuk 2 en 3 hebben opgemaakt, zullen we in deze en de komende paragrafen de antwoorden van Barth en Rahner op de probleemstelling met elkaar vergelijken. Deze beginnen we met een globale vergelijking (paragraaf 3.2), daarna zal de focus komen te liggen op een analyse van de verschillen in de theologische antropologie – toegespitst op de vraag naar de verhouding tussen openbaring, geloof en ervaring – en in de ecclesiologie (paragrafen 4, 5 en 6), om vervolgens te besluiten met een vergelijking van de Geest in de triniteit (paragraaf 7) en een korte uitleiding (paragraaf 8). Voorafgaand aan deze vergelijking wordt echter begonnen met het benoemen van belangrijke overeenkomsten in de structuur van hun beider pneumatologieën die als zodanig al een belangrijk onderzoeksresultaat is (paragraaf 3.1).

¹⁵ Zie par. 4.2 van het huidige hoofdstuk.

3.1 Structurele overeenkomsten en een verschil in de algemene pneumatologie

Uit de hoofdstukken 2 en 3 blijkt dat zowel de pneumatologie van Rahner als die van Barth diep is verankerd in het geheel van hun theologie en dat hun triniteitsleer en antropologie mede is bepaald door de pneumatologische accenten die zij leggen. Voor beiden geldt dat de pneumatologie niet losstaat van het geheel van hun theologie en er is zeker geen sprake van *Geistvergesenheit*. Men denke bij Rahner aan de prioritering van ongeschapen genade (in casu: de Geest), aan de bovennatuurlijke existentieel en aan de essentiële wisselwerking tussen de categoriale en de transcendentale werking van de heilige Geest. Bij Barth denken we aan de nadruk die hij legt op het verbindende karakter van het werk van de Geest in de openbaringsleer, in de ecclesiologie, in de antropologie en in de triniteitsleer. Deze laatste geeft Barth zo vorm dat over de Geest zowel in passieve zin (als zijnde kracht van Christus, of ontmoeting) als in actieve zin (het is de Geest die handelt, die de ontmoeting realiseert en onderhoudt) gesproken kan worden. De Geest gaat namelijk uit van de Vader en de Zoon (vandaar de passieve termen) in hun ene God-zijn (vandaar de actieve termen).

Een tweede overeenkomst is dat beide auteurs denken vanuit de feitelijkheid en werkelijkheid van de openbaring en het geloof van mensen naar de mogelijkheid en de mogelijkhedenvoorwaarde(n) van dit geloof. Dit geldt niet slechts voor Barth die erom bekend staat te denken vanuit de werkelijkheid naar de mogelijkheid, maar ook voor Rahner. Ook hij veronderstelt dat er mensen zijn die het Woord gelovig horen (*Hörer des Wortes*), en vraagt vervolgens naar de implicaties daarvan.

Naast deze overeenkomsten nemen we echter een inhoudelijk verschil tussen beide auteurs waar. Rahner spreekt feitelijk met één woord over de Geest, de Geest is genade (bovennatuurlijke genade); uitgebreider beschreven: de Geest is volgens hem de goddelijke gave die Zijn eigen aanname bewerkstelligt, waardoor de mens deelt in de goddelijke zelfcommunicatie.

Barth spreekt – zoals we hebben gezien – daarentegen met twee woorden over het werk van de Geest. De Geest is de Parakleet, en dat betekent dat de Geest zowel vertroost als vermaant. Nu zal Rahner niet ontkennen dat het werk van de Geest ook vermanend is, maar voor Barth is het vermanen door de Geest een centraal thema in zijn gehele pneumatologie.

3.2 Het antwoord op de probleemstelling

Deze studie wil een antwoord geven op de vraag naar de verhouding van de werking van de Geest in de schepping ten opzichte van de werking van de Geest ná de uitstorting. In deze paragraaf vergelijken we de antwoorden van Rahner en Barth op de vraag naar de verhouding tussen de werking van de Geest in de scheppingsantropologie en sinds de uitstorting met elkaar, beginnende bij dat van Rahner.

3.2.1 Rahners antwoord op de probleemstelling

Rahner brengt in zijn theologie onderscheid aan tussen het transcendentale en categoriale niveau. Het transcendentale is de mogelijkhedenvoorwaarde voor het categoriale, wat voor de pneumatologie betekent dat de werking van de Geest op transcendentaal

niveau een mogelijkhedenvoorwaarde is voor de werking van de Geest op categoriaal niveau. Ieder mens heeft de Geest (als Schenker van leven) en krijgt op transcendentiaal niveau de Geest in elk geval aangeboden; een aanbod dat zijn neerslag heeft in de oriëntatie van de mens – de mens wordt door het aanbod van genade op de genade gericht – en dat door ieder mens impliciet kan worden verworpen of aangenomen.

De uitstorting wil volgens Rahner zeggen dat de Geest zich op eschatologische wijze met een stukje aardse werkelijkheid verbindt, namelijk met de Kerk. De Geest werkte ook voor de uitstorting op categoriaal niveau, maar sinds de uitstorting op *eschatologische* wijze. Dat wil zeggen dat de Geest zich onlosmakelijk verbonden heeft met de Kerk; de Kerk is een blijvend, sacramenteel teken van de genade van Christus. De sacramentele werking van de Kerk valt te begrijpen vanuit het karakter van de genade die namelijk een essentiële wisselwerking kent: door de werking van de Geest op transcendentiaal niveau is de mens in staat om de boodschap van de Kerk, het evangelie, te aanvaarden. Anderzijds worden de mensen zich bewust van de onbewuste genade door de verkondiging van de Kerk. Ook is het aan de Kerk de wijze van aanname van deze genade zo nodig te corrigeren en coördineren.

We noemen naast de uitwerking in de ecclesiologie twee andere uitwerkingen van deze interactie in de genadeleer:

- Vanwege de essentiële wisselwerking tussen de genade op transcendentiaal niveau en de genadeverkondiging op categoriaal niveau kan Rahner stellen dat het christelijke geloof de dagelijkse ervaring raakt en verdiept.
- Daarnaast biedt Rahners theologie vanwege deze wisselwerking ook ruimte aan de zonde en de afwijzing. De uitleg van de transcendentale genade op categoriaal niveau maakt een geschiedenis door, een geschiedenis van interpretatie en misinterpretatie, een geschiedenis ook van afwijzing en verzet. Een transcendentiaal desiderium kan namelijk categoriaal 'weggedrukt' worden in zonde en projecties. De zonde gaat bij hem echter niet zo diep gaat dat daardoor de oriëntatie op God vernietigd kan worden. De mens is volgens Rahner essentieel gericht op God.

De verhouding van deze werkingen op het transcendentale en categoriale niveau omschrijven we derhalve als essentieel interactief. In de analyse van de charismata werden beide werkingen nog nauwer op elkaar betrokken. Wanneer iemand zijn charisma ontdekt, vindt er een synthese plaats tussen beide werkingen.

Aan het bovenstaande moet het volgende worden toegevoegd. Rahner veronderstelt niet alleen dat de door de heilige Geest verhoogde onthetmatische *gerichtheid* op God van ieder mens – de transcendentale ervaring – zich uitwerkt en opmerkzaam maakt in het *Dasein* van de mens, maar ook de werking van de *Geest Zelf*. De mens doet niet alleen ervaringen op van zijn gerichtheid op God, hij doet op impliciete wijze ervaringen op van de heilige Geest zelf.

3.2.2 Barths antwoord op de probleemstelling

Barth beantwoordt de probleemstelling conform de these dat de schepping de uitwendige grond van het verbond en het verbond de inwendige grond van de schepping is. De werking van de Geest in de schepping is gemodelleerd naar en vooronderstelling van de werking van de Geest na de uitstorting.

Beide werkingen liggen dan ook in elkaars verlengde. Het kernbegrip is daarbij ontmoeting. De Geest in de scheppingsantropologie maakt dat de mens God kan ontmoeten, in het verbond brengt de Geest de mens in ontmoeting met God in Christus. Inhoudelijk betekent dit het volgende:

- Zoals de gelovige mens onder het oordeel van de Geest staat, zo staat ieder mens onder het oordeel van de werking van de Geest; zonder de Geest is het niet mogelijk te leven.
- Zoals de gelovige mens door de Geest tot gemeenschap met God wordt gebracht – de Geest is de initiator en de onderhouder van de gemeenschap – zo geldt dat reeds voor de werking van de Geest in de schepping. De Geest is de initiator en de onderhouder van de relatie tussen de Schepper en het schepsel.
- Door de werking van de Geest in de schepping is de mens in staat om God te vernemen en om op deze God te antwoorden.
- Door de werking van de Geest in de schepping is de mens formeel ‘*zu Gott hin geschaffen*’. Deze werking is conceptueel wél maar in werkelijkheid moeilijk te onderscheiden van de werking van de Geest ná de uitstorting – die namelijk de mens tot geloof brengt en als zodanig een (noëtisch) aanknopingspunt stelt.

Het werk van de Geest ná de uitstorting vindt volgens Barth plaats binnen de Kerk. De Geest verzamelt, bouwt en zendt de Kerk, Hij zorgt voor coördinatie en verbinding tussen Christus en Zijn lichaam en schenkt gelovigen charismata. Deze Kerk heeft echter deel aan de geschiedenis van de zonde en is dan ook niet meer dan getuige van de genade van Christus.

De Kerk is bij Barth geen sacrament, zoals ook doop en avondmaal geen sacramenten zijn – deze vieringen zijn getuigenishandelingen.

3.2.3 Vergelijking

Vergelijken we de beide antwoorden op de probleemstelling met elkaar, dan komen we tot de volgende punten:

- Hoewel Rahner en Barth de probleemstelling verschillend benaderen, respectievelijk vanuit het onderscheid tussen het transcendentale en het categoriale niveau, en vanuit het onderscheid tussen schepping en verbond, is bij beiden de werking van de Geest te zien als het mogelijk maken van het tot geloof komen van de mens. In termen van Rahner: de werking van de Geest op transcendentiaal niveau is de mogelijkheidsvoorwaarde voor de werking van de Geest categoriaal niveau. In termen van Barth: de schepselmatige werking van de Geest is gemodelleerd naar en is vooronderstelling van de werking van de Geest in het verbond; beide werkingen liggen in elkaars verlengde.
- Beiden stellen dat de schepselmatige werking van de Geest tot een formele, onthematische oriëntatie van de mens op God leidt.
- Rahners genadeleer is te begrijpen vanuit een essentiële wisselwerking tussen het categoriale en het transcendentale niveau. De transcendentale werking maakt het tot geloof komen mogelijk (geheel in overeenstemming met Barth, die hiervoor de term schepping gebruikt); door de categoriale werking wordt de mens zich deze transcendentale ervaring bewust en verdiept deze zich.

Bij Barth is een soortgelijke wisselwerking te vinden. Door het werk van de Geest is er volgens hem een formele oriëntatie op Christus en is het geloof mogelijk. Komt de mens tot geloof, dan vindt hij zijn bestaan in Christus en komt hij – door deze oriëntering op God – tot zijn bestemming en daarmee tot een dieper verstaan van zichzelf.

- Zowel Barth als Rahner veronderstelt een formele oriëntatie op God, een oriëntatie die zich manifest maakt in concrete ervaringen van de mens. Anders dan Barth stelt Rahner echter ook dat de verborgen, onthematische werking van de Geest zich impliciet manifesteert in het *Dasein* van de mens. Dit zijn ervaringen van de Geest Zelf. Hier is dus een duidelijk verschil in visie op de schepselmatige werking van de Geest te traceren.
- De visies op de Kerk en de sacramenten van Barth en Rahner lopen uiteen. De Kerk is naar de mening van Rahner sacrament; volgens Barth is de Kerk getuige van de genade van Christus.

Resumerend komen we tot het volgende. Globaal kan worden gesteld dat – hoewel zij dit vraagstuk verschillend benaderen – zowel bij Barth als bij Rahner de werking van de Geest in de schepping de *mogelijkheidsvoorwaarde* is voor het tot geloof komen van de mens en daarmee voor het werk van de Geest ná de uitstorting. Beide auteurs begrijpen de mens als het subject dat door de werking van de Geest, God als ‘object’ van kennis en liefde kan hebben. Voor zowel Barth als Rahner liggen beide werkingen van de Geest dan ook in elkaars verlengde.

De antwoorden die Barth en Rahner geven zijn echter niet identiek. Ze gaan uiteen in hun visie op de verhouding tussen openbaring, geloof en ervaring – Rahner spreekt immers over de transcendentale ervaring, terwijl Barth ontkent dat de werking van de Geest zich onthematisch manifesteert – en tevens in de ecclesiologie, waarin Rahner de Kerk ziet als sacrament terwijl Barth deze ziet als getuige.

We zullen in de volgende paragrafen de vergelijking op deze twee punten toespitsen en daarbij tot een waardering komen. Allereerst stellen we de vraag naar de verhouding tussen openbaring, geloof en ervaring (paragraaf 4) aan de orde, om in de twee volgende paragrafen bij de ecclesiologie en de sacramenten (paragraaf 5) en het ambt en het charisma (paragraaf 6) stil te staan. Vervolgens vergelijken we het spreken van beide auteurs over de Geest in de triniteitsleer (paragraaf 7) en sluiten af met een concluderende samenvatting.

4 OPENBARING, GELOOF EN ERVARING: NADERE VERGELIJKING EN WAARDERING

In deze paragraaf gaan we nader in op de verhouding tussen openbaring, geloof en ervaring. We vergelijken eerst hoe Rahner en Barth die verhouding zien en komen vervolgens tot een waardering.

4.1 Nadere vergelijking

We beginnen deze nadere vergelijking bij Rahner. We baseren ons daarbij op wat daarover in hoofdstuk 2 geschreven staat.

4.1.1 Openbaring, geloof en ervaring bij Rahner

Bij Rahner speelt bij de verhouding tussen openbaring, geloof en ervaring de transcendente ervaring een fundamentele rol. Omdat we deze eerder hebben bestudeerd,¹⁶ geven we deze analyse puntsgewijs weer:

- Deze ervaring is een onmisbaar moment en voorwaarde voor de concrete ervaring van een zijnde; zij behoort tot de structuur van het kennende subject. Het is de ervaring van het vooruitgrijpen op het zijn.
- Deze transcendentaliteit is door de goddelijke zelfmededeling – in persoon van de heilige Geest – op transcendentiaal niveau, een bovennatuurlijk verhoogde transcendentaliteit. Dat wil zeggen dat de beweging van de menselijke geest is gericht op de nabije God én – wat voor de vraag naar de verhouding tussen God en menselijke ervaring belangrijker is – dat de transcendente ervaring een onthematische ervaring van de heilige Geest is.
- Deze ervaring is weliswaar onthematisch, maar werkt zich toch uit en maakt zich toch opmerkzaam in het *Dasein* van de mens.

De transcendente ervaring is dus een onmisbaar moment en voorwaarde voor de concrete ervaringen van een zijnde. De vraag is echter hoe de verhouding is tussen de transcendente ervaring, de verhoging van deze ervaring en de concrete ervaring.

De verhoging door de Geest is geen noodzakelijke voorwaarde voor de concrete ervaring. Er is terecht op gewezen dat de verhouding tussen de transcendente ervaring van het subject enerzijds en de ervaring van God Zelf die *in* deze transcendente ervaring gegeven is, te typeren valt als eenheid in verscheidenheid.¹⁷ Zij zijn niet eenvoudig identiek. Dus ook zonder deze verhoging van de transcendentaliteit door de Geest zou de transcendentaliteit een voorwaarde en een onmisbaar moment voor de concrete ervaring zijn – ook dan zou God als heilig Geheimenis het uiteindelijke doel en daarmee ook de bron van deze transcendentaliteit zijn.

Echter, de ervaring die de mens opdoet in confrontatie met zijn eigen afgrond, op die momenten dat hij stuit op zijn eigen grenzen, die ervaring – namelijk God niet als Verre, maar als Nabije te ervaren – is weldegelijk gevormd door de transcendente verhoging van de Geest; voor die ervaring is de transcendente werking van de Geest onmisbaar.

De (door de Geest verhoogde) transcendente ervaring begeleidt de ervaring van de concrete zijnden, omgekeerd kan worden gesteld dat de concrete zijnden in de concrete ervaring verwijzen naar onthematische ervaring van de Geest, waaraan toegevoegd kan worden dat sommige ervaringen dat duidelijker doen dan andere, meer alledaagse, ervaringen.

¹⁶ Hfd. 2, par. 2.4.

¹⁷ R. Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, p. 274.

Vragen we naar de verhouding tussen *God en ervaring* bij Rahner dan kunnen we het volgende vaststellen. God is het doel en de bron van de transcendentaleiteit, en daarmee de bron van de ervaring van concrete zijnden. Deze concrete zijnden verwijzen op hun beurt in deze ervaring naar de onthematische ervaring van de Geest. De onthematische transcendentale ervaring is een geschenk van God; de ervaring van het door God gedragen worden, van het licht dat schijnt in de duisternis, wordt de mens geschonken. Maar naast de transcendentale openbaring is er ook een categoriale openbaring, waarmee het criterium – Jezus Christus – gegeven is om te kunnen onderscheiden tussen datgene wat in de concrete religiegeschiedenis een menselijke misvatting van de transcendentale godservaring is en datgene wat een legitieme uitleg is.

Op het bovenstaande sluit de verhouding tussen *geloof en ervaring* goed aan. Geloof is bij Rahner de impliciete dan wel expliciete aanname van deze bovennatuurlijk verhoogde transcendentale ervaring. Geloof is anders gezegd de aanvaarding van de transcendentale ervaring van de heilige Geest – de impliciete aanname. Dit gelovend aannemen van de transcendentale ervaring is wel te *onderscheiden*, maar niet te scheiden van het expliciet christelijke geloof – de expliciete aanname. De kern van dit geloof is het vertrouwen op de gekruisigde en opgestane Jezus Christus. De gelovige vindt bij deze Jezus datgene historisch gerealiseerd, waar hij zelf in hoop en geloof op transcendentaal niveau op georiënteerd is, namelijk op een leven voor het aangezicht van God, een leven dat sterker is dan de dood. Door zijn geloof in Jezus Christus kan de gelovige zijn eigen transcendentale oriëntatie op God uitdrukkelijk aannemen. En omgekeerd gelooft de mens, die al dan niet impliciet gelooft dat hij gered wordt van de dood, ook in Jezus Christus, die deze overwinning op de dood historisch realiseert en onomkeerbaar maakt.

Dit geloof, deze aanname van de transcendentale ervaring en van Jezus Christus, is een menselijke akt, door de genade van God gedragen. Rahner ziet deze aanname als een door de goddelijke zelfmededeling gedragen, vrije verhouding van een menselijk subject; als een antwoord op deze goddelijke zelfmededeling. De aanname is een werkelijke daad van de mens; ook als het initiatief van God uitgaat, is het handelen van de mens daarin besloten.¹⁸

4.1.2 *Openbaring, geloof en ervaring bij Barth*

We zullen op basis van wat in hoofdstuk 3 geschreven staat, nu analyseren hoe Barth de verhouding tussen openbaring, geloof en ervaring ziet. Deze kan volgens Barth als volgt kernachtig worden weergegeven: God openbaart zich middellijk; vandaar dat de mens in staat is om überhaupt te vernemen en te willen en handelen. Deze openbaring wordt door de mens ervaren, zodanig dat de mens ervaart dat Gods handelen zijn handelen mogelijk maakt. De mens wordt door deze ervaring ertoe gebracht boven de ervaring uit te reiken naar God zelf. Het geloof voert de mens naar de bron van alle ervaring, namelijk God.

We werken deze samenvatting kort uit. Barth stelt dat de mens ertoe bestemd is God te ontmoeten, hetgeen impliceert dat de mens in staat is om te *vernemen* en om te *beslissen* en te *handelen*. En dit kan hij, omdat hij ‘ziel van zijn lichaam’ is, en dat is hij, omdat hij *Geest heeft*. Aangezien God Zich middellijk openbaart, impliceert de

¹⁸ *Schriften zur Theologie VIII*, 563, zie ook: R. Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, p. 283.

bestemming van de mens – God te vernemen – dat hij überhaupt kan vernemen. En omdat hij ertoe bestemd is God te willen en begeren, kan hij überhaupt willen en begeren. God is dan ook de bron en het doel van het menselijke denken en waarnemen, en van het menselijke beslissen en handelen.¹⁹

Om het ‘überhaupt’ goed te begrijpen moeten we het volgende aan het bovenstaande toevoegen. Barth bedoelt daarmee namelijk niet: iets of iemand anders naast of buiten God. Hij bedoelt daarmee: God Zelf in het of die andere, omdat het of die andere als Gods schepsel ook Gods getuigenis is en God zich altijd middellijk openbaart. De God van de bijbel, zo stelt Barth, wil in Zijn zichtbare, hoorbare en tastbare getuigenissen waargenomen, begeerd en geliefd zijn.²⁰ Deze God is namelijk niet direct ervaarbaar, niet in het innerlijk van de mens tegenwoordig – want, zo vraagt Barth zich af, hoe weet de mens dat het niet zijn eigen zielengrond is, die innerlijk ervaren wordt?²¹ – maar altijd de vreemde God die via de getuigenissen, dus indirect, tot ons komt.

Hier lijkt Barth met zichzelf in tegenspraak. Enerzijds stelt hij namelijk dat de openbaring van God ‘van de overkant komt’. Deze God is niet direct ervaarbaar, *niet in het innerlijk van de mens tegenwoordig*, maar altijd de vreemde God die indirect tot ons komt. Maar anderzijds stelt Barth dat de mens God kan vernemen juist vanwege de Geest, die in de mens het meest intieme is, en de ziel tot Zijn woning maakt. God is dus enerzijds *niet* in het innerlijk van de mens tegenwoordig, anderzijds is de Geest het meeste intieme – hetgeen overigens goed aansluit bij Barths stelling dat er door Jezus ‘een onverwoestbare en oorspronkelijke overeenstemming is met ieder ander mens’. God is dus de zondige mens het meest vreemd, maar in de Geest ook het meest nabij.

Toch is deze tegenspraak slechts schijn. We stuiten hier op een grondstructuur in Barths denken – namelijk het aan de ene kant benadrukken van het vreemde van God (die de gans Andere is) en het aan de andere kant beamen van de werking van de Geest in de schepping en van de verbondenheid van de mens Jezus met ieder ander mens – een grondstructuur, die we positief waarderen. Deze biedt namelijk een diepzinnige doordenking van de verhouding tussen God en de (zondige) mens, analoog aan de menselijke relatie tussen man en vrouw (volgens Barth de oervorm van menselijke relaties) die ook bestaat uit een samengaan van afstand en nabijheid.

Vragen we naar de verhouding tussen *God* en *ervaring* bij Barth, dan kan enerzijds worden gesteld dat God de bron en het doel van het menselijke ervaren is, maar anderzijds dat God niet direct, maar indirect ervaarbaar is, bemiddeld door al het andere dat bij Zijn schepping behoort. Barth dicht daarbij niet een bepaalde ervaring meer bemiddelende kracht toe dan een andere ervaring en de werking van de Geest in de schepping maakt zich niet manifesteren in bepaalde ervaringen. De werking van de Geest blijft formeel, zo ook de oriëntatie op God, maar deze laatste manifesteert zich wel

¹⁹ D.J. Price, *Karl Barth's anthropology in light of modern thought*, p. 271.

²⁰ *KD III*, 2, p. 496. Dit is een quasi-sacramentele duiding van de schepping, die hij dus zeker niet als theologisch leeg ziet.

²¹ *KD III*, 2, p. 496: “Wo man es anders meint und sagt, da sehe man wohl zu, ob man ihn nicht mit dem eigenen Seelengrund und also mit seinem Selbstbewußtsein und also mit sich selbst verwechselt habe,...”

onthematisch in het mens-zijn.²² Maar zonder openbaring van Christus zijn de oriëntatie op God en de onrust en het verlangen die daaruit volgen niet naar hun ware aard te kennen.

Hoe ziet Barth de verhouding tussen *geloof* en *ervaring*? Zoals we in detail besproken hebben,²³ valt de kerngedachte met betrekking tot deze verhouding als volgt te omschrijven: 'openbaring wordt ervaren, maar mag niet met ervaring worden geïdentificeerd. Openbaring is handelen Gods. Hij neemt onze ervaring op in het openbaringsgebeuren en geeft haar de plaats die haar toekomt.'²⁴

In de openbaring geschiedt volgens Barth de ontmoeting met God. De menservaart deze ontmoeting als een bepaling van zijn existentie door God. Dat betekent enerzijds dat de openbaring de mens niet uit-, maar inschakelt en anderzijds dat de mogelijkheidsvoorwaarden voor deze unieke ervaring niet in de mens liggen maar in God. Komt de mens tot *Anerkennung*, de inhoudelijke vulling van de ervaring van het Woord, dan geeft hij daarmee te kennen door het Woord bepaald te zijn. In de *Anerkennung* belijdt de mens slechts antwoord te kunnen geven op God. God is uiteindelijk de grond en de zin van de menselijke *Anerkennung*. Gods *Anerkennung* van de mens is primair, de *Anerkennung* van God door de mens volgt daarop.²⁵ Vandaar dat Barth kan stellen dat in de ervaring van het Woord door de mens wordt ervaren dat Gods handelen zijn handelen mogelijk maakt. De mens wordt er dan ook toe gebracht boven de ervaring uit te reiken naar God zelf, zodat kan worden gesteld dat 'geloof is meer-dan-ervaring!'²⁶ Het geloof gaat verder; het voert ons naar de bron van alle ervaring, God Zelf. Het centrum van de mens ligt in Christus, dus buiten de mens zelf en dus ook buiten de ervaringen van de mens. In Christus kan de mens zich bewust worden van zijn ware zijn.

Kortom, volgens Barth is God de bron van ons denken en handelen, ons willen en begeren. Komt het tot een ontmoeting met God, dan brengt ons geloof ons voorbij de ervaring tot de bron van alle ervaring: God Zelf.

4.1.3 Vergelijking

Vergelijken we beide posities, dan komen we tot de volgende observaties:

- God is bij beide auteurs de bron en het doel van de ervaring. Bij Rahner van de transcendentale ervaring; bij Barth, omdat God zich middellijk openbaart.
- Zowel Rahner als Barth beschouwt de werking van de Geest als fundamenteel in de theologische antropologie. De Geest maakt dat de mens in staat is om Gods openbaring te ontvangen.
- Deze schepselmatige werking van de Geest maakt dat de mens formeel georiënteerd is op God; een oriëntatie die zich manifesteert in het *Dasein* van de mens.
- Rahner stelt echter, anders dan Barth, dat niet alleen de formele oriëntatie, maar ook de transcendentale werking van de Geest Zelf zich onthematisch manifesteert

²² Zie hfd. 3, par. 4.3.4.

²³ Zie hfd. 3, par. 6.1.2.

²⁴ J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 222.

²⁵ *KD I,1*, p. 217.

²⁶ *KD I,1*, p. 218. Zie ook: J. Muis, *Openbaring en interpretatie*, p. 229.

in categoriale ervaringen. Dit geeft hem de gelegenheid bepaalde ervaringen van mensen te peilen als ervaringen van God. Rahner brengt ervaring en openbaring dan ook dicht bij elkaar dan Barth; hij handhaaft het onderscheid echter wel.

- Barth brengt bewust scheiding aan tussen openbaring en ervaring. De ervaring wordt door God in dienst genomen, maar de openbaring gaat niet in de ervaring op; de openbaring is dan ook niet gebonden aan bepaalde ervaringen; alle ervaringen kunnen door God gebruikt worden om Zich te openbaren.
- Geloof is voor Barth meer-dan-ervaring. De mens ervaart dat Gods handelen het menselijke handelen mogelijk maakt. Voor Rahner is het geloof de aanname van de transcendentale ervaring en de aanname van Jezus Christus. Deze aanname is een door God gedragen daad van de mens. Doordat Rahner de genade als existentieel beschouwt, kan hij, evenals Barth stellen 'dat geloven een door God gedragen daad van de mens is' zonder daarbij als randvoorwaarde op te werpen dat God slechts aan bepaalde mensen zodanig handelt dat zij gaan geloven. Doordat bij Barth het handelen van God – dat het handelen van de mens mogelijk maakt – en het handelen van de mens als één moment wordt gezien, kan hem de vraag worden voorgelegd waarom God (nog) niet aan ieder mens zo handelt.
- Voor Barth is geloven meer dan ervaring, het is door God geschonken; voor Rahner is de transcendentale ervaring van de nabije God door God geschonken. Zo wordt de mens bij beiden gevoerd naar God en daarmee naar zichzelf.
- Barth ziet de verhouding tussen God en mens als een samengaan van nabijheid en distantie.

4.2 Waardering: eerste aanzet

We zullen deze subparagraaf waarin we de visies van Barth en Rahner op de verhouding tussen openbaring, geloof en ervaring met elkaar hebben vergeleken, afsluiten door over en weer een aantal vragen te formuleren en zo mogelijk reeds te beantwoorden.

Vanuit de positie Barth zijn de volgende vragen aan Rahner te stellen:

Ten eerste is het de vraag of de heilige Geest en de geest van de mens niet te dicht bij elkaar worden gedacht. Ervaart de mens in de transcendentale ervaring uiteindelijk niet zozeer de Geest maar zichzelf?²⁷

Ten tweede leggen we vanuit de positie van Barth Rahner de vraag voor waarmee paragraaf 1.2 werd afgesloten. Rahner stelt dat de transcendentale ervaring zich opmerkelijk maakt in het categoriale. En de vraag is of dat kan. Is dat niet in strijd met de transcendentale filosofie van Kant? Want het transcendentale is nu eenmaal niet het categoriale en dus niet ervaarbaar. Dit is een belangrijke vraag vanuit de theologie van Barth omdat deze de uitdaging van Kants filosofie – waarin het transcendentale op de epistemologie betrekking heeft – voor de theologie aangaat.

²⁷ Zoals eerder geciteerd: *KD III,2*, p. 496: "Wo man es anders meint und sagt, da sehe man wohl zu, ob man ihn nicht mit dem eigenen Seelengrund und also mit seinem Selbstbewußtsein und also mit sich selbst verwechselt habe,..."

Omgekeerd kan de volgende vraag aan Barth worden voorgelegd:

Heeft de universele heilswil en de universele reikwijdte van de genade geen invloed op het ervaren van de mens? Kan de schepselmatige werking van de Geest werkelijk zo verborgen blijven dat een ervaring van deze werking ook niet onthematisch mag worden verondersteld? Maakt Barth niet te weinig gebruik van de mogelijkheden die zijn pneumatologie biedt?

Brengen wij beide auteurs denkbeeldig met elkaar in gesprek over deze vragen, dan komen we tot het volgende. Rahner beweert niet dat de Geest zonder categoriale openbaring naar Zijn ware aard gekend kan worden. Gods openbaring komt volgens hem ook van buiten en daarmee is een criterium gegeven om te onderscheiden tussen de eigen zielengrond die zich manifesteert enerzijds en de heilige Geest die Zich onthematisch laat ervaren anderzijds. Het gaat uiteindelijk om Christus, om Hem te kennen en lief te hebben.

Op de vraag van Rahner aan Barth moet gezegd worden dat deze inderdaad te weinig gebruik maakt van de mogelijkheden die zijn pneumatologie en theologie biedt. Zo is reeds aangegeven dat de formele oriëntatie op God zich wel onthematisch manifesteert in categoriale ervaringen – wat we positief waarderen. Maar als deze formele oriëntatie – die wordt veroorzaakt door de werking van de Geest – zich volgens Barth onthematisch kan manifesteren in het mens-zijn, waarom de formele werking van de Geest zelf niet? We kunnen hierbij ook wijzen op de analyse van de liefde, zoals Barth die geeft in KD III,2.²⁸ Uit deze analyse van de *eros* – van de schepselmatige menslievendheid – blijkt dat het formele, schepselmatige zich uitdrukt in het categoriale. Dit laatste werken we uit. Barth leert dat de mens wezenlijk medemenselijk is; hij is graag (*gerne*) met andere mensen tezamen. Om dit te verduidelijken gebruikt hij het woord *eros* (ter onderscheiding van de christelijke liefde). Deze *eros* is weliswaar door de zonde bedorven, maar er zijn weldegelijk manifestaties van. Als de formele oriëntatie op God en als deze schepselmatige maar bedorven *eros* zich manifesteren in de categoriale geschiedenis, waarom zou dat niet gelden voor de schepselmatige werking van de heilige Geest? Klopt deze redenering, dan volgt daaruit dat Barth inderdaad zijn mogelijkheden niet volledig benut.

Dat neemt niet weg dat de tweede vraag van Barth aan Rahner – namelijk of er wel gesproken kan worden over een transcendentale ervaring – nog geanalyseerd en beantwoord moet worden. Die vraag vereist een uitgebreide behandeling.

4.3 Waardering: de transcendentale ervaring

Om te komen tot een waardering van de transcendentale ervaring zoals door Rahner begrepen, is het zinvol twee vragen te onderscheiden. Er is de *methodische* vraag en er is de *inhoudelijke* vraag naar de argumenten waarop Rahner baseert dat een transcendentale ervaring zich in categoriale ervaringen manifesteren kan (immers, wat transcendentaal is, is niet categoriaal; het is ‘slechts’ de mogelijkhedenvoorwaarde voor het categoriale). De *methodische* vraag laat zich in meerdere deelvragen opsplitsen.

²⁸ Zie KD III,2, p. 329-344, zie ook hfd. 3, par. 6.2.

- Ten eerste roept Rahners denken de vraag op naar de verhouding tussen zijn transcendente analyses enerzijds en zijn spreken over existentialen (de bovennatuurlijke existentieel met name) anderzijds. Worden hier niet twee filosofische methoden – namelijk respectievelijk de transcendente filosofie en de existentielle fenomenologie – samengebracht die niet zomaar samengebracht kunnen worden?
- Ten tweede is het maar zeer de vraag of de transcendente methode ook in de theologie van toepassing kan zijn. Kan God werkelijk gedacht worden als Degene die in vrijheid spreekt, wanneer er een verband wordt gelegd tussen het menselijk vragen in het algemeen en het vragen naar God?²⁹ Is niet de vraag naar God van een totaal andere orde dan de andere vragen die mensen zich stellen, en kan de vraag naar God niet pas gesteld worden als God van Zich heeft laten horen?
- Ten derde moet worden ingegaan op de vraag of de transcendente structuur niet ook de inhoud van het categoriale bepaalt. De transcendente structuur, die er altijd al is, is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het categoriale, voor alles wat er niet altijd al is. Maar bepaalt deze structuur dan niet wat er categoriaal überhaupt wel of niet mogelijk is?³⁰

Op deze aspecten van de methodische vraag gaan we in de onderstaande paragraaf uitgebreid in. Daarna bespreken we de inhoudelijke vraag (in paragraaf 4.3.2).

4.3.1 De methodische vraag naar de transcendente ervaring

Methodisch gezien speelt de vraag of dat wat transcendentiaal is zich inderdaad categoriaal manifesteren kan, zoals Rahner stelt. De transcendente werking maakt zich volgens hem namelijk manifest in categoriale ervaringen. Nu stelt Muck, ingaande op deze vraag en zich beperkend tot *Hörer des Wortes*, dat de transcendente analyse (Kant, Maréchal) enerzijds en de fenomenologie (Heidegger) anderzijds door Rahner zó gebruikt worden, dat deze twee wijzen van filosoferen daardoor worden verdiept.³¹ De transcendente vraagstelling komt voort uit de bezinning op het menselijke leven en met name op de menselijke gerichtheid op de 'buitenwereld'. De mens is in staat om te kennen en te handelen, vanwege zijn transcendente gerichtheid op het zijn überhaupt. Maar daarmee komt ook de vraag naar het wezen van de mens in het blikveld; de transcendente vraag kan niet worden losgezien van de vraag naar hoe deze mens door het zijn is geconstitueerd, dus van de vraag naar het *Dasein* van de mens. Rahner verdiept volgens Muck de transcendente analyse van Maréchal (en Kant) en doordent de vooronderstellingen van deze analyse dieper. De vraag naar de logische a priori (de gerichtheid op het zijn überhaupt) verdiept zich bij Rahner tot een kennis-metafysica en een ontologische fundering van deze metafysica; deze fundering van de

²⁹ Overgenomen uit: D. Berendsen, *Waarom geloven mensen? De antropologische basis van geloof volgens Karl Rahner, Gerhard Oberhammer, David Tracy, John Hick, Garret Green en George Lindbeck*, Kok, Kampen, 2001, p. 51.

³⁰ D. Berendsen, *Waarom geloven mensen?*, p. 50.

³¹ Zie voor deze analyse O. Muck, 'Apriori, Evidenz und Erfahrung', in: J.B. Metz, W. Kern SJ, A. Darlapp, H. Vorgrimler (eds.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band I*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1964, p. 95, 96 (verder weergegeven als: O. Muck, *Gott in Welt*, met weglating van de titel van het artikel).

ontologie en metafysica zijn op hun beurt weer gebaseerd op de analyse van het menselijke *Dasein*.³²

Dit betekent omgekeerd dat de existentielle analyse van het menselijke *Dasein* weliswaar met een fenomenologische bezinning begint en op deze bezinning betrokken blijft, maar – en hier gaat Rahner een andere weg dan zijn leermeester Heidegger – vervolgens in een metafysica overgaat. Deze metafysische speculatie is nodig voor een verdere verheldering van het menselijke *Dasein*, maar moet dan ook wél betrokken blijven op deze mens in zijn staan in deze wereld. Met andere woorden, deze metafysische speculatie die verder gaat dan het fenomenologisch aanwijsbare is slechts zinvol wanneer ze het concrete leven verheldert. *Muck* karakteriseert dit denken als concrete speculatie. Het gaat om een eenheid van existentielle fenomenologie, transcendentiaal gefundeerde speculatie en betrokkenheid op het concrete leven van de mens.³³ En juist deze eenheid – zo besluit *Muck* – maakt de kracht van het denken van Karl Rahner uit.

Wij vragen ons bij de bovenstaande analyse echter af of deze recht doet aan de wijze waarop Rahner de terminologie van Heidegger hanteert. Is er bij hem niet veel meer eclectisch gebruik van de begrippen van Heidegger dan dat Rahner werkelijk een fenomenologische analyse van het *Dasein* van de mens geeft? Ook in *Hörer des Wortes* is dit niet het geval, hoewel er wel enkele aanzetten te vinden zijn. Onzes inziens moet de methodische vraag naar de mogelijkheid van de transcendentale ervaring (de transcendentale werking die zich manifesteert in categoriale ervaringen) beantwoord worden door te wijzen op de symbooltheorie van Rahner.³⁴ Deze theorie, uiteindelijk gebaseerd op de triniteitsleer en de incarnatie, veronderstelt een symbolische structuur van de werkelijkheid. Ieder zijnde drukt zich uit om tot zichzelf te komen (de triniteit echter drukt zich uit vanwege de volheid van zijn). Het zintuigelijk ervaarbare is symbool van de wezenlijke grond van een zijnde. Dit geldt zowel voor de ziel, die zich uitdrukt in het lichaam, als ook voor de door de Geest verhoogde transcendentale oriëntatie op God. De wezenlijke oriëntatie van de mens op God – die al dan niet aangenomen wordt – komt tot uitdrukking en moet ook tot uitdrukking komen in de concrete ontmoeting met de concrete mens.³⁵ De naastenliefde is – zoals we straks zullen aangeven – het wezenlijke symbool van de liefde van en de liefde tot God. In de naastenliefde zal dan ook de liefde tot God onthematisch ervaren worden.

Kortom, in de symboolontologie van Rahner vinden we een basis voor de beantwoording van de methodische vraag.

Daarmee hebben we echter nog geen antwoord op de tweede deelvraag die we boven stelden, namelijk de mogelijkheid een transcendentale theorie in de theologie te gebruiken. Is een transcendentale theorie bruikbaar in de theologie? Is de vraag naar God

³² Zie voorgaande noot. In *Hörer des Wortes*, op onder meer p. 107, 108, is deze beweging te zien: “Die Evidenz der Metaphysik gründet in der Notwendigkeit, die sich im Dasein des Menschen offenbart.” En over welke *Notwendigkeit* heeft Rahner het: de beaming van de contingentie, de ‘*Geworfenheit*’ van de mens. Vanwege zijn eindigheid vraagt de mens; omdat de mens vragen *moet*, beaamt hij zijn eindigheid *notwendig*. Voor Rahner betekent dit inzicht een nieuw startpunt voor de algemene ontologie en voor de metafysische antropologie.

³³ O. Muck, *Gott in Welt*, p. 96.

³⁴ Zie ook N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, p. 231 ev.

³⁵ *Schriften zur Theologie VI*, p. 288.

niet van een totaal andere orde dan de andere vragen waarmee de mensen zich bezighouden? Moet niet worden gesteld dat er alleen naar God gevraagd kan worden omdat er al sprake van Hem is?³⁶

Vanuit het transcendentale denken van Rahner kan op deze vraag het volgende gezegd worden. De vraag naar God *is* inderdaad een vraag van een andere orde dan de andere vragen die de mensen zich stellen. Het is namelijk een transcendentale vraag, die de andere vragen mogelijk maakt. Bovendien is bij Rahner de transcendentale vraag naar God niet de vraag naar God zoals Hij Zich in Zijn openbaring bekend heeft gemaakt – het is de vraag naar het heilige Geheimenis, dat verder nog geen inhoudelijke vulling krijgt. De stelling dat alleen naar God gevraagd kan worden, als deze van Zich heeft laten horen, zal Rahner vanuit zijn openbaringsleer niet ontkennen – integendeel. De transcendentale betrokkenheid op een categoriale Woordenopenbaring is volgens Rahner door de genade zelf geconstitueerd – de genade die zelf ook moment van de goddelijke zelfmededeling is. Ook de aanname van de Woordenopenbaring geschiedt in de kracht van de genade die op transcendentiaal niveau actief is. Er is dus geen sprake van dat Rahner de inhoud van de openbaring a priori vanuit het wezen van de mens zou deduceren, zoals hem verweten is.³⁷ Zijn transcendentale vraag is hoe het mogelijk is dat de mens Gods Woord ontvangt, zonder dat daarbij het onderscheid tussen God en mens opgeheven wordt – een transcendentale vraag die ook in de klassieke theologie, in de ‘analysis fidei’ aan de orde komt en beantwoord wordt (men denke daarbij aan het vraagstuk van de ongeschapen genade, die het horen van het Woord van God als Woord van God mogelijk maakt).³⁸ Een transcendentale theorie is dus zeker wel bruikbaar in de theologie, en is als zodanig ook gebruikt.

Maar moet niet worden gesteld – zo was onze derde vraag – dat de transcendentale structuur die met behulp van reflectie bewust kan worden gemaakt, bepaalt welke inhoud er al dan niet mogelijk zijn? Het transcendentale is immers de mogelijkheden-voorwaarde voor alles wat er niet ‘altijd al’ is. We hebben echter gezien dat Rahners methode – anders dan wellicht meer rationalistische filosofieën³⁹ – betrokken is op het concrete leven van de mens. Er is bij hem geen sprake van een voorgegeven structuur of schema waarin de werkelijkheid zou moeten passen; de werkelijkheid – met de menselijke geschiedenis en de transcendentiaal niet afleidbare ervaringen⁴⁰ – gaat aan de transcendentale vraagstelling vooraf. Zo geldt dat ook voor de openbaring; de categoriale openbaring en de theologische reflectie daarop is gegeven voordat er transcendentiaal-theologische reflectie heeft plaatsgevonden.⁴¹

³⁶ D. Berendsen, *Waarom geloven mensen?*, p. 51. Berendsen verwijst daarbij naar de kritiek van Jüngel op Rahners transcendentale methode, en naar E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, p. 338 en p. 334-340.

³⁷ Zie bijvoorbeeld *Schriften zur Theologie IX*, p. 105.

³⁸ *Schriften zur Theologie IX*, p. 102, 103.

³⁹ O. Muck, *Gott in Welt*, p. 93.

⁴⁰ *Schriften zur Theologie IX*, p. 99.

⁴¹ Zie F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?*, p. 313, 314: “Die transzendente Methode, wie Rahner sie versteht, ist keinesfalls eine deduktive Methode, als ob alles aus transzendental-apriorischen Strukturen abgeleitet würde... Rahner versucht durch Reduktion auf die Bedingung der Möglichkeit gerade das Konkrete, das Kategoriale, das Raumzeitlich-Geschichtliche also, verständlich zu machen. ‘Reduktion meint hier nicht Verkürzung, sonder ‘Rückgründung’ (*Schriften zur Theologie VIII*, p. 52).’”

4.3.2 De inhoudelijke basis van de transcendentale ervaring

De methodische basis van de mogelijkheid van de transcendentale ervaring vinden we in de symboolontologie van Rahner. Vragen we naar de *inhoudelijke* basis van de transcendentale ervaring, dan kan daar op worden geantwoord dat deze volgens Rahner gelegen is in de openbaring van God, en in de eenheid tussen de liefde tot God en de liefde tot de naaste bij Rahner. We werken dit stapsgewijs verder uit.

Dat de transcendentale ervaring mogelijk is, kan en wil Rahner niet a priori bewijzen, maar volgt uit zijn visie op de openbaring van God en het wezen van de genade.⁴² Rahner bepaalt – zoals wij gezien hebben – het wezen van de genade vanuit de visio beatifica. In de zalige schouwing Gods deelt God Zichzelf mee aan de mens; het meegedeelde in de onmiddellijke aanschouwing is werkelijk God Zelf. Omdat de begenadiging een eerdere fase is van hetzelfde proces, stelt Rahner dat het wezen van de genade is dat God Zichzelf aan de mens mededeelt als te kennen en lief te hebben. Door de bovennatuurlijke begenadiging is God dan ook niet slechts het verre, heilige Geheimenis, waarop de transcenderende mens onthematisch is georiënteerd. In de genade komt God de mens zó nabij, dat Hij niet slechts onthematisch meegeweten (*mitgewußt*), maar Zelf ervaren wordt. De genade maakt God ervaarbaar.⁴³ In *Grundkurs des Glaubens* stelt Rahner op grond van de eenheid van genade en de visio dat de transcendentale ervaring zich opmerkzaam maakt en zich uitwerkt in het *Dasein* van de mens. Het doel van de begenadiging is de visio, maar de genade zelf is ook al een zelfmededeling van God. Rahner geeft dit weer door te zeggen dat ‘de begenadigde geest zich in het doel richting het doel beweegt’ en tevens dat ‘het doel ook de kracht van de beweging is.’⁴⁴ De menselijke geest wordt dan ook bepaald door de genade, en de dynamiek van de menselijke geest door de kracht van de zelfmededeling van God, die feitelijk de genade is. Vandaar dat het werkelijk om een zelfmededeling gaat die zich uitwerkt in het *Dasein* van de mens, hoewel deze niet door middel van reflectie direct waarneembaar is.⁴⁵

⁴² *Schriften zur Theologie IV*, p. 77.

⁴³ *Schriften zur Theologie IV*, p. 77: “Die Gnade also ist die Gnade der *Nähe* des *bleibenden* Geheimnisses, die Gnade, die Gott als das heilige Geheimnis erfahrbar und in diesem Charakter unübersehbar macht.” Hierbij moet worden aangegeven dat Rahner met name wil benadrukken dat God een blijvende Geheimenis is, ook in de ervaring. Wij geven deze zin weer vanwege het woord *erfahrbar*. De genade maakt God als heilige Geheimenis ervaarbaar. Een aantal zinnen hiervoor stelt Rahner in een lange zin: “Wenn diese beiden Momente der abweisenden Ferne des heiligen Geheimnisses aufgehoben werden, wenn also das Woraufhin unserer Transzendenz nicht *an* der subjektiven Transzendenz *mitgewußt*, sondern an ihm selber erfahren wird und so natürlich auch diese Erfahrung nicht mehr bloß als die Bedingung einer kategorialen Erkenntnis gegenständlicher Art geschieht, und wenn eine solche Erfahrung möglich ist, was wir nicht apriorisch beweisen, sondern als durch die Offenbarung Gottes verbürgt voraussetzen, dann ist das heilige Geheimnis zwar nicht mehr im Modus der abweisenden Ferne gegeben, aber deswegen in keiner Weise aufgehoben, sondern als es selbst in seiner Radikalität der Namenlosigkeit, Unabgrenzbarkeit und Unverfügbarkeit anwesend.” De kern van deze zin voor ons betoog is dat God niet slechts *mitgewußt* wordt, maar zelf ervaren, en wel als heilige Geheimenis.

⁴⁴ *Grundkurs des Glaubens*, p. 136: “Der begnadete Geist bewegt sich im Ziel (durch die Selbstmitteilung Gottes) auf das Ziel hin (die visio beatifica),...” “Die Dynamik und Finalisiertheit des Geistes als Erkenntnis und Liebe auf die Unmittelbarkeit Gottes in der Art, daß das Ziel als solches (eben durch die Selbstmitteilung Gottes) auch die Kraft der Bewegung selber ist (was wir gewöhnlich Gnade nennen).”

⁴⁵ *Grundkurs des Glaubens*, p. 136.

Deze nabijheid van God betekent volgens Rahner echter niet dat God ophoudt het heilige Geheimenis te zijn. Rahner stelt dat God het heilige Geheimenis is en blijft, zoals Hij dat ook in de visio beatifica is en blijft. Het zien en het waarnemen in de visio heffen het geheimeniskarakter van God niet op, maar doen het besef van Gods geheimenis juist toenemen.⁴⁶ De transcendentale ervaring is dan ook de ervaring van het absolute Geheimenis.

Dit geheimeniskarakter van God is een grondgedachte in het denken van Rahner. Vanwege dit karakter gaat Rahner er vanuit dat kennis pas in de liefde tot voltooiing komt. Het Geheimenis laat zich namelijk niet totaal kennen, maar alleen in liefdevolle overgave aannemen.⁴⁷ Deze liefdevolle overgave wordt op haar beurt weer gedragen door de genade – en daarmee door het goddelijke Geheimenis zelf – en is anderzijds de voorwaarde tot de liefde voor de naasten, zoals we nog zullen uiteenzetten. Het is uiteindelijk de liefde die mogelijk maakt dat de transcendentale ervaring zich categoriaal manifesteert.

Tot slot willen we wijzen op de eenheid tussen de liefde tot God en de liefde tot de naaste bij Rahner. Hij noemt diverse categoriale ervaringen via welke de transcendentale ervaring zich eerder manifesteert dan via andere, maar de liefde tot de naaste is daartoe het meest geëigend.⁴⁸ Dit heeft te maken met de nauwe samenhang tussen de ontmoeting met de naaste, de overgave aan het heilige Geheimenis (aan God) en de zelfrealisatie van de mens (*Selbstvollzug*). De mens komt tot zichzelf in de ontmoeting met de wereld en vooral in de ontmoeting met de ander. De wereld is namelijk een persoonlijke wereld en de ander die het object van onze kennis is, is een vrij persoon. Deze persoon kan slechts gekend worden door middel van empathie en ten diepste door liefde. Daarbij zegt Rahner dat echte naastenliefde de meest omvattende Akt van de mens is. De ander mag niet als materiaal gezien worden om tot zichzelf of tot God te komen; de naastenliefde mag niet als een vervulling van een gebod beschouwd worden. Het gaat om de liefde die de ander bedoelt en bij de ander blijft.⁴⁹

Nu is het zo dat de liefde tot God de voorwaarde is tot de liefde tot de naasten – liefdevol kennen en willen zijn immers mogelijk door de oriëntatie op God. Maar daarbij komt nog dit: de absolute, onvoorwaardelijke naastenliefde is zonder de liefde en de genade van God onmogelijk – de mens kan de andere mens alleen al vanwege zijn eindigheid niet absoluut liefhebben. Slechts doordat de liefde van God de akt van de naastenliefde draagt, is naastenliefde mogelijk. Het is in deze naastenliefde – die

⁴⁶ *Schriften zur Theologie IV*, p. 76.

⁴⁷ Zie bijvoorbeeld *Schriften zur Theologie IV*, p. 60, 61. “Insofern die Vernunft als mehr als Vernunft, als die sich erst in der Liebe vollendende Fähigkeit verstanden werden soll und muß, muß sie selbst das Vermögen der Annahme des unbeurteilten Größeren, des einfachen Ergriffenwerdens, der sich unterwerfenden Hingabe, der liebenden Ekstase sein. Das aber kann sie nur sein, wenn ihr eigentlicher Gegenstand das ... Geheimnis ist und dies gerade das ist, bei dem die Erkenntnis ankommt, wenn sie zu ihrer Vollendung gelangt, indem sie nur Liebe wird.”

Deze grondgedachte komt ook al voor in *Hörer des Wortes*, p. 123-125, wat op een sterke continuïteit in het denken van Rahner wijst (contra K. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, Routledge, London-New York, 2004). Zijn vroegere werken moeten wellicht minder intellectualistisch begrepen worden dan gebruikelijk. Zie ook F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?*, p. 312, n. 134.

⁴⁸ *Schriften zur Theologie VI*, p. 294: “Der Akt der Nächstenliebe ist also der einzige kategoriale und ursprüngliche Akt, in dem der Mensch die kategorial gegebene ganze Wirklichkeit erreicht, sich ihr gegenüber selbst total richtig vollzieht und darin schon immer die transzendente und gnadenhaft unmittelbare Erfahrung Gottes macht.”

⁴⁹ *Schriften zur Theologie VI*, p. 290, 291, 292.

dus de gehele mens aangaat, en gedragen wordt door de liefde van God en de transcendente oriëntatie op God – dat de genade onthematisch ervaren wordt. De liefde van God en de liefde tot God manifesteren zich dan ook primair in de liefde tot de naasten.

Kortom, in de symboolontologie vinden wij de methodische basis voor Rahners stelling dat de transcendente werking van de Geest zich manifesteert in categoriale ervaringen. Deze wordt inhoudelijk gevuld vanuit de liefde. De liefde van God en de liefde tot God manifesteren zich primair in de liefde tot de naasten. Deze naastenliefde is het symbool van deze liefde tot God.

Het is dan ook in de naastenliefde dat de transcendente ervaring zich primair manifesteren zal.

5 ECCLESIOLOGIE EN DE SACRAMENTEN: NADERE VERGELIJKING EN WAARDERING

Na de analyse van de verschillen in de theologische antropologie van Barth en Rahner richten we ons nu op de verschillen in de ecclesiologie – de ecclesiologie speelt immers met name in het antwoord van Rahner op de probleemstelling een prominente rol. We bestuderen de ecclesiologie in twee paragrafen. In de huidige (paragraaf 5) analyseren we de relatie tussen de Kerk en de sacramenten (de Kerk is volgens Rahner het oer-sacrament; ecclesiologie en sacramentsleer zijn bij hem, maar ook bij Barth, nauw op elkaar betrokken), in de volgende (paragraaf 6) die tussen de Kerk, de ambten en de charismata.

5.1 *Nadere vergelijking*

Voordat we overgaan tot een nadere vergelijking van de relatie tussen de Kerk en de sacramenten moet een vooropmerking worden gemaakt. We hebben gezien dat Barths denken over het sacrament in de loop der tijd een verandering heeft ondergaan. Stond hij in de eerste delen van de KD nog dicht bij de klassiek-gereformeerde opvatting, in de verzoeningsleer (KD IV) verdedigt hij het standpunt dat er naast Christus geen andere sacramenten zijn. Dus de doop noch het avondmaal is voor Barth een sacrament. Vergelijken wij de sacramentsleer van Rahner met die van Barth, dan richten we ons op dit later door hem ingenomen standpunt zoals verwoord in de verzoeningsleer, in KD IV.

5.1.1 *Overeenkomsten*

De posities van Rahner en Barth gaan in de ecclesiologie behoorlijk uiteen, zoals we zullen zien. Maar voordat we deze verschillen benoemen en verder analyseren, beginnen we met het noemen van een aantal overeenkomsten in het denken over de Kerk en de sacramenten.

Bij beide auteurs vindt in hun ecclesiologie een ‘christologische wending’⁵⁰ plaats. Christus wordt bij Barth het exclusieve sacrament van God, bij Rahner is Hij de grond van de Kerk, die het oersacrament is.

⁵⁰ J. Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de Geest*, p.243. Moltmann spreekt over ‘konvergerende tendensen’ bij Barth en Rahner in hun denken over de relatie van Christus en de sacramenten (zie p. 242).

Hiermee hangt samen dat beiden benadrukken dat de Geest, de Geest van het vleesgeworden Woord is. Rahner spreekt daarom over de ‘incarnatorische structuur van de genade’. Daarmee bedoelt hij dat het werk van de heilige Geest deze structuur heeft. Bij Barth komen we soortgelijke gedachten tegen. Hij ziet de genade als ‘de persoonlijke toewending van God tot de mens’⁵¹ en betreft deze sterk op de heilige Geest, die – zo stelt ook Barth – de Geest van het vleesgeworden Woord is. Het is dan ook het werk van de heilige Geest om een aards-historische grootheid (de Kerk) voort te brengen en gestalte te geven.⁵² Opvallend is dat in KD I,2 soortgelijke gedachten te vinden zijn met betrekking tot de *sacramenten*. Ook daar noemt hij de Geest, ‘de Geest van het vleesgeworden Woord’ die de sacramenten gebruikt om de objectieve openbaring bij en in de mensen te brengen.⁵³

Dus in de ecclesiologie is bij beiden dezelfde gedachtegang te vinden: de Geest is de Geest van het mensgeworden Woord, en het behoort dan ook tot het werk van deze Geest zich aards-historisch *dar zu stellen*.

Hieruit blijkt dat beide auteurs in hun nadenken over de ecclesiologie gebruik maken van de *analogie*. Voor Barth geldt dat het werk van de Geest in de Kerk analoog is aan Zijn werk in de incarnatie. Zoals de incarnatie, mogelijk gemaakt door de Geest, betekent dat de Zoon van God deze wereld binnenkomt in een zichtbare, historische existentie, zo heeft ook de Kerk, geroepen door de Geest, een historische, zichtbare existentie. Beide historische realiteiten hebben een goddelijke oorsprong en kunnen pas volledig begrepen worden door geloof.⁵⁴ Rahner gebruikt de symbooloorzakelijkheid (ook wel sacramentele oorzakelijkheid genoemd) op analoge wijze in de triniteitsleer, de christologie, de antropologie, de ecclesiologie en de sacramentsleer.

5.1.2 Inhoudelijke verschillen

Ondanks deze overeenkomsten gaan de visies van Rahner en Barth op de Kerk inhoudelijk en dan met name wat betreft de waardering van *de zichtbare gestalte* van de Kerk.

Voor Rahner is de Kerk het oer-sacrament; niet op gelijke hoogte met Christus, maar wel het fundament van de afzonderlijke sacramenten. Dat houdt in dat de Kerk het tegenwoordig blijven van de genadewil van God in Christus is. Anders gezegd, in de Kerk, lichaam en bruid van Christus, blijft Christus in deze wereld tegenwoordig. Hij geeft deze Kerk, die zowel als volk van God als ook als instituut een historische zichtbaarheid heeft, nooit meer op. De Kerk is daarmee een eschatologisch teken van de zegenrijke genade van God in deze wereld. En hoewel teken en zaak, historische grijpbaarheid en heilige Geest voor Rahner niet hetzelfde zijn, zijn beide voor Rahner ook niet meer te scheiden. De Kerk is dan ook de ambtelijke presentie van de genade van God in de geschiedenis van de mensheid. Zij betekent een incarnatorische tegenwoordigheid van de wil van Christus in het leeraamt en het herdersambt, een incarnatorische tegenwoordigheid van de genade van Christus voor de individuele gelovige door het sacrament.⁵⁵

⁵¹ KD I,1, p. 41: “Gnade ist Ereignis personaler Zuwendung, nicht übertragener dinghafter Zustand”, zo ook KD IV,2, p. 98.

⁵² KD IV,1, p. 729.

⁵³ KD I,2, p. 270, 271.

⁵⁴ K.J. Bender, *Karl Barth's Christological Ecclesiology*, p. 170.

⁵⁵ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, p. 18, 19.

Het is volgens Rahner dus Christus die door de Kerk en sacramenten met mensen handelt. De Kerk is dan ook geen sacrament *naast* Christus, of gekomen *in plaats van* Christus. Door de Kerk en de sacramenten laat Christus Zijn genade grijpbaar zijn voor de mensen

De leer van het *opus operatum* is op het wezen van de Kerk gebaseerd en houdt in dat de Kerk (en daarmee de sacramenten), anders dan de sacramenten van bijvoorbeeld het Oude Verbond, nooit zal ophouden teken van de genade te zijn. Dit betekent dat *in het algemeen* kan worden gesteld dat de genade onder het teken van het sacrament aangeboden en door de Kerk ook aangenomen wordt; dat wil echter niet zeggen dat de genade altijd en hier-en-nu daadwerkelijk wordt aangenomen. God geeft Zijn genade en de mens kan daar op antwoorden; een antwoord dat leeft van het Woord van God aan de mens maar dat wel moet geschieden in geloof. Het *opus operatum* is dan ook niet te beschouwen als tegengesteld aan het geloven van de mens, zo stelt Rahner in reactie op de tegenspraak van *der evangelischen Theologie* op de leer van het *opus operatum*.⁵⁶

Samenvattend kan in elk geval worden gesteld dat de genade volgens de ecclesiologie van Rahner niet door de Kerk bezeten wordt, maar dat de Kerk een instrument is van de genade. *Habere ist haberi*, zoals al eerder werd gesteld.

Barth werkt met het onderscheid *ecclesia invisibilis* en *ecclesia visibilis*. De Kerk heeft een zichtbare gestalte. Zij is nooit slechts *invisibilis*, zij heeft altijd ook een aards-historische verschijningsvorm. Door te kijken naar de *ecclesia visibilis* te midden van al haar imperfectie en zonden, kan in geloof de onzichtbare dimensie van de Kerk – dat wil zeggen de onzichtbare werking van de Geest – worden waargenomen.

Spreekt hij over de verhouding tussen beide dimensies van de Kerk, dan staat Barth niet ver af van de gedachten van Rahner. De onzichtbare Kerk stelt zichzelf present (*darstellen*) in de gestalte van de zichtbare Kerk. De zichtbare Kerk leeft van de onzichtbare, de onzichtbare kan zich slechts in de zichtbare present stellen.⁵⁷ Toch moet daaruit niet geconcludeerd worden dat de zichtbare Kerk meer is en meer kan zijn dan *getuige* van de haar geschonken genade en van de in haar werkzame Geest. Dat wat de Kerk is, is niet identiek met haar zichtbare vorm en zal dat ook nooit worden. In haar zichtbare gestalte behoort de Kerk namelijk niet slechts tot de wereld van de schepping, maar ook tot de gevallen wereld. Zij kan dan ook nooit in plaats van de macht van Christus en Zijn Geest, zichzelf, haar leer, haar sacramenten en sacramentalia voor haar eigenlijke en laatste woord houden.⁵⁸ De onzichtbare Heer en zijn onzichtbare Geest beschikken over Kerk, zonder dat de Kerk ook maar op enigerlei wijze

⁵⁶ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, p. 31: “Es ist eigentlich verwunderlich, daß gerade dieses Wort so viel Widerspruch in der evangelischen Theologie gefunden hat. Opus operatum ist kein Gegenbegriff zum Glauben, sondern sagt, daß Gott sola gratia diesen Glauben erst gibt und diesen glaubenweckenden Gnadenruf an den Menschen eindeutig in der geschichtlichen Greifbarkeit der Sakramente ergehen läßt.”

⁵⁷ *KD IV, I*, p. 747: “...die sichtbare ganz von der unsichtbaren lebend, die unsichtbare nur in der sichtbaren sich darstellend,...

⁵⁸ *KD IV, I*, p. 734: “Sie verliert aber in dem Maß die Fähigkeit dazu, sie wird für Gottes Willen und Tat in dem Maß unbrauchbar, als sie in ihrem sichtbaren mehr und etwas Besseres sein will als Zeuge ihres unsichtbaren Seins, wenn sie sich damit begnügen, vielmehr darauf sich versteifen will, sich als geschichtlicher Faktor darzustellen, zu behaupten, durchzusetzen, mitzuteilen, d.h. aber an Stelle der sie begründenden und regierenden Macht Jesu Christi und seines Geistes sich selbst, ihre Lehre, ihre

over de genade beschikt. De Kerk staat, zo zagen we boven reeds, permanent onder kritiek van de Geest. Zij mag nooit tevreden zijn met de huidige stand van zaken.

Stelt de Kerk dat zij meer is dan getuige, dan is dat in de ogen van Barth alsof de Kerk beweert over de genade te beschikken. Dan miskent ze de kritische werking van de Geest. Ook de ‘sacramenten’ (doelend op doop en avondmaal, voor Barth geen sacramenten) zijn dan ook te begrijpen als ‘handelingen van getuigenis’. Het mysterie van de sacramenten is niet en kan niet zijn dat uiteindelijk God in de plaats van mensen handelt en de mens in de plaats van God.⁵⁹

Kortom, de Kerk als geheel moet zichzelf zo nodig als *ecclesia peccatrix* kunnen zien, en het gebed om vergeving niet alleen voor de individuele gelovigen kunnen bidden.⁶⁰ De zichtbare Kerk is, zo vatten wij samen, een gevallen Kerk die steeds weer het gebed om genade nodig heeft. Zij is dan ook niet *zonder meer* uitdrukking (*Darstellung*) van de genade en kan dan ook niet meer zijn dan alleen getuige van deze genade die haar geschonken is.

De posities van Rahner en Barth op het gebied van de ecclesiologie gaan dus uiteen. Rahner ziet de Kerk als oer-sacrament en werkt dit oer-sacrament zijn van de Kerk uit aan de hand van de leer van het *opus operatum*, waaruit volgt dat de Kerk in-het-algemeen de genade aanneemt en de belofte heeft van haar door de genade bewerkte en bewaarde subjectieve heiligheid.⁶¹ Barth wil de Kerk als gevallen, als delend in de geschiedenis van de zonde en daarmee als *ecclesia peccatrix* beschouwen. Vandaar dat de Kerk volgens hem ook niet meer kan zijn dan getuige van de genade.

5.2 Waardering

We willen bovenstaande conclusie nader analyseren en verdiepen om zo tot een waardering van dit verschil in karakterisering van de ecclesiologie te komen. We stellen daartoe drie vragen, waarmee we met name de ecclesiologie van Barth bevragen op consistentie. We vragen ons namelijk af of Barths standpunt dat de zichtbare Kerk enerzijds *Darstellung* van de genade is en anderzijds niet meer kan zijn dan getuige van deze genade consistent is.

Het gaat om de volgende drie vragen:

1. Moet Barth, op grond van noties binnen zijn eigen ecclesiologie, niet stellen dat de Kerk in-het-algemeen (in onderscheid met het hier-en-nu) de genade steeds weer aanneemt en als zodanig een belofte van een door de genade bewerkte en bewaarde subjectieve heiligheid kent?

Sakramente und Sakramentalien, ihre Ordnungen, ihre Geistesgewalt oder auch ihre Macht im gewöhnlichen Sinn des Begriffes für den Sinn ihrer Existenz, für ihre Größe, für ihr eigentliches und letztes Wort zu halten. Die Frage, ..., ist nicht etwa nur an die Kirche des Papstes zu richten,..."

⁵⁹ KD IV,4, p. 116.

⁶⁰ Zie KD, IV,1, p. 736, waar Barth tegen de encycliciek van Pius XII, "*Mystici Corporis*" uit 1943 schrijft. Hij schrijft onder meer: "Man bemerke: Im Namen einzelner Fehlbarer unter ihren Gliedern betet die Kirche jene auch von Luther zitierte Bitte! Daß sie, indem sie dat tut, in ihrem eigenen Namen bitten und also sich selbst als *ecclesia peccatrix* bekennen könnte, kommt gar nicht in Frage. Sie selbst hat immer und in allem recht."

⁶¹ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, p. 30.

2. Kan en moet vanuit Barths eigen uitgangspunten niet worden afgeleid dat door de Kerk Gods genade present wordt gesteld?
3. Impliceert de leer van het opus operatum echt dat de Kerk niet als zondige Kerk gezien kan worden, zoals Barth stelt? Is het volgens deze leer mogelijk dat de Kerk zelf onder kritiek van de heilige Geest staat, of geldt dat slechts voor de gelovigen in de Kerk?

Ad 1: Uit onderstaande gegevens volgt onzes inziens dat ook Barth een door de Geest bewaarde heiligheid van de Kerk moet erkennen. De Kerk in-het-algemeen neemt de genade steeds weer aan en kent, volgens ons ook bij Barth, een belofte van een door de genade bewerkte en bewaarde subjectieve heiligheid. Op grond waarvan denken we dat?

Volgens Barth is de Geest de subjectieve realisering van de verkiezing van de Kerk in Christus, die inhoudt dat Christus nooit zonder de Zijnen wil zijn. Christus heeft Zich onherroepelijk aan de Kerk verbonden. Bovendien ziet Barth de komst van de Geest met Pinksteren als een komst van Christus Zelf en is ook de periode van deze komst vol betekenis – het is namelijk de periode waarin mensen tot geloof komen en gaan leven als volgeling van Christus. Houdt dat niet de belofte in dat er altijd mensen zullen zijn die door de Geest tot geloof worden gebracht en blijven geloven en dat er dus altijd een Kerk zal zijn die bestaat uit mensen die geloven en uit dat geloof leven?

Ad 2: Zoals uit de analyse is gebleken, is het grootste verschil tussen Rahner en Barth het volgende: terwijl de eerstgenoemde de Kerk ziet als *sacrament* van de genade, ziet de laatstgenoemde de Kerk als niet meer dan *getuige* van deze genade. Volgens Barth neemt Kerk de Openbaring van God in geloof aan en legt daar ook getuigenis van af. De vrije en verantwoordelijke daden van de in de Kerk verzamelde gelovigen – die richting God een antwoord zijn en richting de mensen een getuigend karakter hebben – hebben daarbij het patroon van *Entsprechung*; ze zijn analoog aan de reddende daden van God in verleden, heden en toekomst. De Kerk voltrekt zich volgens Barth in vrije en verantwoordelijke menselijke daden uit een dankbaar geloof; deze daden zijn geen daden waarmee de genade aan de mensen wordt aangeboden, zoals Rahner stelt.

Toch is het de vraag of vanuit Barths uitgangspunten niet kan (en moet) worden afgeleid dat door de Kerk Gods genade present wordt gesteld, zodat zijn positie minder contrasteert met die van Rahner dan hierboven het geval lijkt. Wanneer de Kerk het lichaam van Christus op aarde wordt genoemd, is dit voor Barth niet zomaar een beeld. De Kerk *is* voor hem het lichaam van Christus.⁶² Hij beweert dat de Kerk de aards-historische existentieform van Christus is en dat mensen in een ontmoeting met de Kerk – de aards-historische existentieform van Christus – ook deze Jezus ontmoeten. Impliceert dat niet dat Jezus Christus tegenwoordig is wanneer de Kerk zich voltrekt (*Vollzüge*)? Daarbij komt dat Barth – zoals boven reeds aangegeven – spreekt over *darstellen*, hetgeen impliceert dat het *Darstellen* van de genade geschiedt in de daden van geloof en getuigenis. De Kerk voltrekt zich in daden van ontvangend geloof en doorgevend getuigenis. Het is de Geest die mensen brengt tot getuigenis en op grond van dit getuigenis mensen brengt tot de gemeente, en zo de genade *darstellt*.

Op grond van Barths uitgangspunten kan worden gezegd dat in de zelfvoltrekking van Kerk de actuele tegenwoordigheid van Jezus Christus bij de Zijnen geschiedt. De

⁶² Zie hfd, 3, par. 5.1 en par. 5.3.1.

Kerk is Zijn lichaam.⁶³ Zijn werkelijkheid *stellt sich dar* (in de termen van Barth), drukt zich symbolisch uit (in de termen van Rahner) in de *Entsprechung* van de woorden en daden van de Kerk. De woorden en daden van de Kerk zijn de plaats van Jezus' handelen.⁶⁴

Uit de beantwoording van bovenstaande vragen 1 en 2 volgt dat ook bij Barth de Kerk meer is dan alleen getuige van de genade. Ook volgens hem heeft Christus zich onherroepelijk aan de Kerk verbonden en is de Kerk ook uitdrukking van de genade van Christus. Daarmee is de basis voor het opus operatum zoals door Rahner begrepen – namelijk dat Christus Zich onherroepelijk aan de Kerk verbonden heeft en dat de Kerk als sacrament gezien kan worden – gegeven.

Dit brengt ons echter bij het contra-argument van Barth.

Ad 3: Volgens Barth impliceert de leer van het opus operatum dat de Kerk niet als zondig gezien kan worden. Klopt dat? We kunnen daar twee dingen op zeggen.

Ten opzichte van Rahner gaat dit contra-argument niet op. Rahner ontkent namelijk niet dat de Kerk deel heeft aan de geschiedenis van de zonde. Ondanks dat blijft de Kerk echter wel sacrament van Christus waarmee God Zijn genade aanbiedt aan individuele mensen. De vraag of Rahner hiermee een uitzonderingspositie inneemt en dat Barths kritiek wel het algemene standpunt binnen de rooms-katholieke ecclesiologie treft, vraagt om een genuanceerd antwoord, waarbij rekening moeten worden gehouden met ontwikkelingen binnen de rooms-katholieke ecclesiologie, ook sinds Barth zijn woorden schreef. Van Eijk en Koffeman suggereren inderdaad dat Rahner een uitzonderingspositie inneemt.⁶⁵ Het document van de *Internationale Theologische Commissie*⁶⁶ uit 1999 nuanceert echter dit beeld van het algemene standpunt binnen de rooms-katholieke ecclesiologie.

Ten tweede vormt de nadruk die Barth legt op de kritische werking van de Geest geen belemmering om te spreken over de Kerk als sacrament. De Kerk staat permanent onder kritiek van de Geest, maar houdt daarmee niet op uitdrukking van de genade te zijn, hoe voorlopig ook. Barth spreekt in het deel van de KD waarin hij de terechtwijzing van de Geest aan de orde stelt – bij behandeling van de opbouw van de gemeente – zelf ook over de Kerk als voorlopige *Darstellung* van de in Jezus Christus

⁶³ Het spreken van Paulus over de Kerk als het lichaam van Christus is voor Van Eijk een reden om de Kerk als een *Realsymbol* van Christus te zien, een opvatting die in de rooms-katholieke sacraments-theologie vaak verdedigd wordt. T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid*, p. 234: "Hieruit (uit 1 Kor. 12, 12, AG) kan men afleiden dat, wanneer de kerk het lichaam van Christus in deze wereld wordt genoemd, dat niet zomaar een beeld is maar een *Realsymbol*."

⁶⁴ J. Herberg, *Kirchliche Heilsvermittlung*, p. 238: "So darf gesagt werden: in den Selbstvollzügen der Kirche ereignet sich bleibende aktuelle Gegenwart Jesu Christi bei den Seinen. Seine Wirksamkeit drückt sich "symbolisch" in der Entsprechung ihrer Wortes und ihres Handelns aus. Ihre Worte und Taten sind der "Ort" seines Handelns."

⁶⁵ Zie T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid*, p. 147: "Dat de kerk er weet van heeft, dat zij ook de gestalte van de Gekruisigde draagt kan haar voor triomfalisme behoeden. Teksten uit de katholieke kerk leggen doorgaans andere accenten. Weliswaar spreken ook die van de zonde in de kerk, maar die wordt gelocaliseerd in (al) haar leden en laat haar 'institutionele integriteit' onverlet." En ook L.J. Koffeman, *Kerk als Sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II*, Uitgeverij Van den Berg, Kampen, 1986, 334: "De heiligheid van de kerk wordt naar de visie van Vaticanum II niet wezenlijk aangetast door de zonde; zij wordt er hooguit door geraakt, voorzover de zonden van de leden het significantief karakter van de sacramentele kerk enigermate kunnen beïnvloeden."

⁶⁶ Internationale Theologische Commissie, *Herinnering en verzoening. De kerk en de schuld uit het verleden*, 1999, gezien op: www.kath.nl/nieuws/20003 (voor het laatst gelezen op 7 januari 2016).

geheiligde mensheid.⁶⁷ De Kerk dan dus volgens hem zowel onder kritiek van de Geest staan als *Darstellung* van de *de iure* geheiligde mensheid zijn.

Barths en Rahners denken over de verhouding tussen het handelen van de Kerk en het handelen van Jezus Christus liggen – zo kan geconcludeerd worden – niet ver uit elkaar. Het hoofdmotief van Barths denken over de Kerk en de sacramenten is dat hij én aan de goddelijke vrijheid én aan de menselijke vrijheid volkomen recht wil doen. Hij wil beide werkzaamheden onderscheiden in de categorieën van Woord van God enerzijds en antwoord en getuigenis van de mens anderzijds om te voorkomen dat óf aan de goddelijke óf aan de menselijke vrijheid tekort wordt gedaan doordat de menselijke en goddelijke werkzaamheid teveel op elkaar worden betrokken of zelfs met elkaar worden geïdentificeerd. Het is echter de vraag of dit onderscheid strikt te handhaven is, omdat God namelijk ook betrokken is bij het antwoord en getuigenis van de mens. Op grond van Barths eigen uitgangspunten kan worden gezegd dat in de zelf-voltrekking van Kerk de actuele tegenwoordigheid van Jezus Christus bij de zijnen geschiedt.

Rahner weet via symbooloorzakelijkheid beide werkzaamheden (van God en mens) bewust op elkaar te betrekken. Daarbij moet gezegd worden dat de Kerk het symbool van de genade van de heilige Geest is. Deze drukt zich uit in de woorden en daden van de Kerk.

Met Rahner en in overeenstemming met de uitgangspunten van Barth zien we de Kerk als meer dan alleen getuige van de genade. De Kerk is wezenlijk symbool van de genade; Christus drukt Zich door de heilige Geest in de sacramenten en in de menselijke daden van geloof en getuigenis uit.⁶⁸

We willen echter met Barth benadrukken dat deze Geest de Geest is van de gekruisigde en opgestane Heer.⁶⁹ Dit staat niet per definitie tegenover Rahners spreken over de incarnatorische structuur van de genade, omdat Jezus' levenseinde en verheerlijking ook als voltooiing van de incarnatie gezien kunnen worden.⁷⁰ Wel wordt zo dit spreken over de incarnatorische structuur verdiept. Waarom leggen we nadruk op het feit dat de Geest de Geest van de gekruisigde en opgestane Heer is? Omdat we het – met Barth – van belang vinden om zowel het vertroostende als het vermanende karakter van het werk van de Geest voldoende recht te doen, ook in het spreken over de relatie tussen Geest en Kerk. Ook de institutionele kerk staat namelijk onder de vermaning van de Geest. Door te accentueren dat de Geest de Geest van de gekruisigde en opgestane Heer is, wordt er een basis gelegd om het werk van de Geest met deze twee woorden (namelijk troost en vermaning) te karakteriseren. Het kruis en de opstanding zijn de basis voor de troost van de Geest. Hij wijst ons op de opgestane Christus. Maar zij zijn ook de basis voor de vermaning en het oordeel van de Geest.

⁶⁷ KD IV,2, p. 719.

⁶⁸ Zo ook J. Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de heilige Geest*, p. 247.

⁶⁹ Zie ook T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid*, p. 124 ev.

⁷⁰ Zie: P. Schoonenberg, *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en de drieënhedenleer*, Averbode, Kampen, 1991, 94 en T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid*, p. 124. Op grond van het Johannes-evangelie kan dit goed verdedigd worden – men denke alleen al aan de relatie tussen Johannes 1 en Johannes 19, 5.

Immers, het kruis wordt Jezus ook door de institutionele godsdienst aangedaan, waardoor het instituut ontmaskerd en geoordeeld wordt. De vermaning van de Geest geschiedt in het licht van het kruis en staat daar niet los van.

Dit vermanende werk van de Geest kan echter nog nader worden gekwalificeerd. De Geest is betrokken op het leven van Christus. Hij is er niet alleen bij de geboorte van Jezus en bij Zijn leven hier op aarde, maar ook bij Zijn sterven en opstanding. Door de Geest is Jezus in staat Zichzelf op te dragen 'als offer zonder smet' – dus rein; een offer dat ons geweten reinigt (Hebr. 9, 14 NBV). Het vermanende, oordelende werk van de Geest heeft een reinigend karakter⁷¹ en geeft de mensen de kracht om uit 'het oude leven' op te staan – de Geest is immers ook de kracht van de opstanding.

Dit betekent voor onze visie op de Kerk, die we met Rahner zien als sacrament, dat de Kerk primair ontvangend is. Zij leeft van Gods rechtvaardigende genade en ontvangt de reiniging van de Geest. Zij is ontvangend voordat ze actief wordt.⁷²

Bovendien betekent het bovenstaande dat de Kerk teken en instrument is. Zij is het teken dat het betekende van het kruis toont, en wel primair de eenheid (tussen man en vrouw, Jood en Griek) in Christus.⁷³ De Kerk ontvangt deze eenheid, maar moet zich daar ook voor inzetten – men denke aan de praxis van de agapè – en is daarmee ook instrument van deze Geest waarmee deze de betekenis van het kruis toont.

Door de Kerk te zien als een teken en instrument en door uit te gaan van *habere est haberi* wordt de afhankelijkheid van de Kerk van Christus en de werking van de Geest benadrukt. Het gebed is daarbij de fundamentele uitdrukking van dit besef van afhankelijkheid, ook in de viering van de sacramenten.⁷⁴

In de Maaltijd van de Heer komt zichtbaar tot uitdrukking dat Christus in de heilige Geest present is én dat de Kerk primair ontvangend is (ook de voorganger c.q. priester is primair ontvangend) én dat de Kerk één is in Christus.

Kortom, met Rahner zien we de Kerk als sacrament. Met Barth stellen we dat de Kerk onder de reinigende werking van het oordeel van de Geest staat. Deze is namelijk de Geest van de gekruisigde en opgestane Christus. Meer dan Rahner en Barth doen als zij nadenken over het wezen van de Kerk, willen we het werk van de Geest benadrukken. Jezus Christus stelt zich tegenwoordig, zo zegt Barth, maar dat doet Hij in de heilige Geest. De Kerk is het sacrament stelt Rahner, maar dat is niet de Kerk *an sich*, maar de Kerk van Christus in de heilige Geest. Het christologische uitgangspunt in het denken over de Kerk en de sacramenten moet onzes inziens worden aangevuld

⁷¹ Zie J.J. Buckley, 'A Field of living Fire. Karl Barth on the Spirit and the Church', in: *Modern Theology* 10 (1994) p. 81-102, p. 92 ev.

⁷² T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid*, p. 144.

⁷³ N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God. Parts I and II*, SPCK, London, 2013, p. 397. Volgens Wright ziet Paulus de Kerk als symbool dat primair de eenheid in Christus uitdrukt.

⁷⁴ Zie J.B.M. Wissink, *De inzet van de theologie*, p. 427-429, bijvoorbeeld p. 428: "Wanneer we het katholieke spreken over de kerk als sacrament, over de eigen aard van de sacramenten en over het bezit van de genade ('gratia gratum faciens') interpreteren vanuit de epikletische aard van het christenleven, valt er een nieuw licht op deze thema's. Alle sacramentele is-uitspraken kunnen dan verstaan worden als ingebed in de context van de beloften Gods over onze zichtbare werkelijkheid, waarbij er enerzijds gebeden wordt, dat de Geest deze beloften mag wáár-maken, mag toepassen en waarbij er anderzijds geleefd mag worden in de zekerheid dat God dit gebed verhoort, of beter, al verhoord heeft (omdat Hij zelf dit gebed oproept)." We laten dit punt verder rusten, zo ook het belang van het gebed in de theologie van Barth.

met een pneumatologische: niet Christus voor Zich, maar Christus in de heilige Geest drukt Zich in de sacramenten en in de menselijke daden van geloof en getuigenis uit⁷⁵ en is in de Kerk reinigend werkzaam.

6 ECCLESIOLOGIE, AMBTEN EN CHARISMATA: NADERE VERGELIJKING EN WAARDERING

Na in de voorafgaande paragraaf de verhouding van ecclesiologie en sacramenten behandeld te hebben, vergelijken we nu de ecclesiologie in relatie tot de ambten en de charismata, om vervolgens tot een waardering te komen. We beginnen met de visie van Rahner, vervolgens vergelijken we deze met die van Barth.

6.1 Nadere vergelijking

De Kerk is voor Rahner de blijvende eenheid van aanbod en aanname van het heil en als zodanig de historische werkelijkheid van Gods zegenrijke genade en het sacrament voor de wereld. De belofte van Gods ‘onopgeefbare verbondenheid’ met dit stukje historische werkelijkheid wordt belichaamd door de Kerk als instituut, met name door de ambten. De ambten zijn zowel de ‘dragers’ van de zendingsofdracht naar buiten toe als ook ‘teken’ van de verbondenheid met de genade ‘naar binnen toe.’ Ieder kerklid – de ambtsdrager niet in de laatste plaats – wordt bedreigd door een afwijzing van Gods genade, bedreigd door zonde. Het ambt is een teken en belofte van Gods blijvende betrokkenheid. Het ambt is gekenmerkt door de Geest, is een charisma. De Geest leidt de Kerk via het ambt, dus middellijk.

Naast het ambt zijn er volgens Rahner echter vrije charismata, en ook deze moeten vanuit het wezen van de Kerk begrepen worden. Vrije charismata zijn directe impulsen en leidingen van de Geest. Voor de mensen zijn het van God ontvangen gaven en opdrachten, waarbij onderscheid gemaakt moet worden tussen speciale charismata en profane vaardigheden, die in de context van de Kerk een charisma zijn. Deze vrije charismata zijn te begrijpen uit de pelgrimerende existentie van de Kerk. De onrust van de vrije charismata zijn uitdrukking van de rusteloosheid van de genade die met deze existentie van de Kerk gegeven is. De Geest leidt de Kerk dus niet alleen middellijk, via het ambt, maar ook onmiddellijk, door middel van directe impulsen en leidingen.

Ambt en charisma vinden hun eenheid in de Geest; de Geest leidt de Kerk middellijk en onmiddellijk. Het onderscheid is gelegen in hun verschillende functies: het ambt heeft als functie de charismata te coördineren, te herkennen, te stimuleren, te dulden en tevens om schijnbare charismata te ontmaskeren. Ook de voltrekking van de Kerk wordt gedragen door zowel het ambt als de charismata. Daaruit blijkt dat ambt en charisma niet van elkaar los staan; de toekenning van de genade in het sacrament wordt pas werkzaam waar de niet-sacramentele genade de aanname van de sacramentele genade bewerkt.

De mens vindt zijn charisma (zijn individuele roeping en gave) door de ervaring van een synthese van de oorspronkelijke Geestervaring (de transcendentale ervaring) en

⁷⁵ Zo ook J. Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de heilige Geest*, p. 247.

de wil tot een bepaald object (of handeling) in zijn alledaagse leven; een synthese tussen wat men concreet doet enerzijds en hoe men zichzelf ten diepste ervaart anderzijds. Dat impliceert dat de werking van de Geest op het categoriale niveau aansluit op de werking van de Geest op het transcendentale niveau.

Vergelijken we het bovenstaande met de visie van Barth op de charismata en de ambten, dan zijn de verschillen met name in het spreken over het ambt groot. Volgens Barth zijn charismata expressies en gestalten van de ene werkzame genade van God, die primair zijn uitdrukking vindt in Jezus Christus en vervolgens in Zijn lichaam. Ze zijn de gemeente gegeven om haar dienst te kunnen uitvoeren.⁷⁶ De uiteindelijke bron van de charismata is echter de veelzijdigheid van God Zelf. Hij is de grond, bron en Heer van een oneindig aantal mogelijkheden.

De charismata zijn gaven van de Geest die in het verlengde liggen van de natuurlijke gaven. De Geest als grond van de mens, van ‘de ziel van het lichaam’, is de grond van de mogelijkheden en natuurlijke gaven van de mens. Binnen deze mogelijkheden en natuurlijke gaven wil Gods genadegave werkzaam worden; de Geest creëert de ruimte van mogelijkheden, waarop de roeping van God en het daarbij behorende charisma aansluit. We constateerden reeds eerder dat dit in zekere mate overeen komt met de manier waarop Barth de verhouding tussen schepping en verbond ziet: de schepping als de ruimte voor het verbond, het verbond dat aansluit op de mogelijkheden van de schepping.

Opvallend is overigens dat Barth in de verzoeningsleer in KD IV,2 (het deel dat gaat over de verhoging van de mensenzoon en een prachtige paragraaf bevat over de Koninklijke Mens) niet spreekt over de charismata. Dat zou onzes inziens gepast hebben in de lijn van het gehele deel: ‘Jezus is de verhoogde Mensenzoon, de Koninklijke mens die vol erbarmen en begaafd door de Geest mensen opzoekt, het koninkrijk verkondigt en geneest; zijn navolgers delen na Zijn opstanding en de uitstorting van de Geest in deze gaven van de Geest.’ Barth behandelt de gaven van de Geest echter op een andere plek, namelijk wanneer hij spreekt over de dienst der gemeente (KD IV,3). De geestesgaven zijn de Kerk gegeven om haar dienst te kunnen uitvoeren; en in haar dienst – bestaande uit spreken en handelen, uit verkondigen en helen – stelt zij de wereld de gelijkenis van het Godsrijk voor ogen.⁷⁷ De charismata staan in teken van het vestigen van gelijkenissen van het Rijk dat komen gaat. Ze zijn dan wellicht (we zeggen het voorzichtig) ook te beschouwen als ‘voorproefjes’ van het Godsrijk dat komen gaat. Dat zou impliceren dat het werk van de Geest in de schepping – waardoor de mens natuurlijke gaven heeft –, het werk van de Geest na de uitstorting – die in het teken staat van het vestigen van gelijkenissen van het Rijk dat komen gaat, maar die tevens aansluit op de natuurlijke gaven van de mens en deze ook herstelt – en het Godsrijk zelf, in elkaars verlengde liggen.

⁷⁶ J.A. Fowler attendeert op het verband tussen *charis*, het *charisma* (namelijk Jezus Christus, de persoonlijke genade-expressie van God, zie Rom. 6, 23) en de *charismata* als zijnde genade-expressies. Hij vindt de term geestesgaven (Spiritual Gifts) minder geschikt, omdat deze het risico met zich meebrengt de gaven te scheiden van de Gever. Zie J.A. Fowler, ‘Charismata. Rethinking the so-called “Spiritual Gifts”’. A study of the Biblical references to “charismata” with theological explanation thereof, 1999, zie: www.christinyou.net/pages/chrmata (voor het laatst gelezen op 13 november 2013).

⁷⁷ KD IV,3, p. 980, 981, 990, 991.

Op de vraag naar de verhouding tussen charisma en ambt, moet gezegd worden dat volgens Barth de Geest de Kerk alleen op onmiddellijke wijze leidt en niet via de middellijke lijn. Er zijn volgens hem slechts vrije charismata (om het in de termen van Rahner uit te drukken) en binnen de christelijke gemeente zijn allen ambtsdrager – allen zijn namelijk in dienst – óf niemand is dat. Barth verzet zich namelijk tegen de status aparte van het ambt en van de ambtsdragers.

Vatten we het bovenstaande samen dan komen we tot de conclusie dat Rahner en Barth in hun spreken over de charismata veel gemeen hebben:

- Beiden begrijpen de ‘vrije’ charismata vanuit het wezen van de Kerk.
- Barth steekt daarbij echter nog een spade dieper. Uiteindelijk komt volgens hem de diversiteit aan wijzen van dienstbetrachting en getuigenis, van gaven en roepingen voort uit de bron van het leven, God Zelf, de grond, bron en Heer van een oneindig aantal mogelijkheden.
- Beiden rekenen onder de charismata zowel speciale charismata (zoals tongentaal en het ontvangen van kracht tot genezing) als profane vaardigheden die in de context van de Kerk een charisma zijn.
- Beiden veronderstellen dat de onmiddellijke werking van de Geest (het charisma) aansluit op de schepselmatige werking van de Geest.
- Vanuit de analyse van de charismata valt op te maken dat volgens beiden de werking van de Geest ná de uitstorting op de werking van de Geest in schepping aansluit en deze werking in zoverre zij is aangetast door de zonde in zekere mate herstelt en vervult. Tevens zijn zowel Barth als Rahner van oordeel dat de werking van de Geest ná de uitstorting in het teken staat van de tweede schepping (het Rijk van God). Rahner begrijpt immers de vrije charismata vanuit het pelgrimskarakter van de Kerk; de Kerk is niet het Rijk en wordt steeds weer door de Geest vooruit gestuwd. Barth stelt dat de charismata de gemeente ter beschikking staan vanwege haar dienst de wereld de gelijkenis van het Godsrijk voor ogen te stellen.

Naast deze overeenkomst is er echter ook een verschillen in hun visie op de charismata, dat we hier benoemen en in de volgende paragraaf zullen uitwerken. Bij Barth geschiedt de roeping door Jezus Christus aan de gelovige, en is het charisma een uitdrukking van de genade van Christus. De niet-gelovige ontvangt primair de roeping om Jezus te erkennen als zijn Heer. Anders dan bij Barth is bij Rahner het onderscheid tussen enerzijds de individuele roeping van *ieder mens* en het persoonlijke aanbod van God dat *ieder mens* ontvangt, en anderzijds de individuele roeping en persoonlijk aanbod van *de gelovige* (een eenmalig charisma) minder duidelijk. Het onderscheidende lijkt alleen de context van de roeping en aanbod van de gelovige te zijn, namelijk de Kerk. In de context van de Kerk wordt de roeping een charisma. De vraag is, of Rahner daarmee voldoende recht doet aan het onderscheid tussen de roeping van ieder mens en het charisma van de gelovige.

Met betrekking tot de relatie tussen charisma en ambt gaan de posities van Rahner en Barth sterk uiteen. Samengevat komen de standpunten op het volgende neer: Barth benadrukt de vrijheid van de Geest, die trouw is en als zodanig garant staat voor de continuïteit van de Kerk, maar die Zich niet verbindt aan het ambt. Rahner benadrukt

echter de onherroepelijkheid van Christus' verbondenheid aan dit stukje aardse wekelijkheid, die in de ambten concreet gestalte krijgt. De Kerk wordt daarbij gezien als eschatologisch sacrament van heil voor de wereld.

6.2 Waardering van de charismata en de ambten

In deze subparagraaf komen we tot een waardering van Barths en Rahners spreken over charisma (de charismata) en ambt. Deze waardering is mede gebaseerd op de twee belangrijke noties betreffende de ecclesiologie die in paragraaf 4.5 zijn benoemd, te weten:

- De Kerk is het sacrament van de Geest van de gekruisigde en opgestane Heer. Christus in de heilige Geest drukt Zich uit in de verkondiging, in de sacramenten en in de menselijke daden van geloof en getuigenis.
- De werking van de Geest is zowel troostend als kritisch (vermanend); de Kerk staat permanent onder het reinigende oordeel van de Geest, ook wat haar institutionele vormgeving betreft.

6.2.1 Waardering van de charismata

Op basis van deze twee ecclesiologische punten komen we tot een positieve waardering van Barths en Rahners spreken over de charismata. Dát ze überhaupt spreken over de charismata (ook over de 'speciale' gaven van de Geest) en deze een ruime plaats geven in hun ecclesiologie waarderen wij als positief; zij bieden beiden een theologische doordenking van vraagstukken die vanuit de charismatische beweging en de Pinksterkerken naar voren komen.

Maar niet alleen het feit dat ze over de charismata spreken, ook de manier waarop ze er inhoudelijk over spreken waarderen we overwegend positief, waarbij we vooral denken aan de volgende punten. Volgens beide auteurs behoren de charismata tot het wezen van de Kerk; ze zijn expressies van de genade van Christus. Daarmee sluiten ze aan bij de tweede hierboven genoemde notie, die handelt over de kritische kant van de werking van de Geest. Juist de charismata zijn uitdrukking van deze kritische werking van de Geest; zij houden de Kerk in beweging en maken dat mensen profetisch kunnen spreken. En zoals het oordelende karakter van de werking van de Geest uiteindelijk ten dienste staat van de opbouw van de gemeente – deze werking is namelijk ten diepste reinigend –, zo staan ook de charismata ten dienste van de opbouw en de groei van de gemeente. Barth stelt onzes inziens terecht dat God Zelf de uiteindelijke bron van de charismata is.

Positief te waarderen is tevens de opvatting van zowel Rahner als Barth dat iedere gelovige zijn individuele roeping en de daarbij behorende genadegave heeft. Zo wordt volledig recht gedaan aan de uniciteit van ieder mens, en tevens aan de rijkdom en veelkleurigheid van Gods genade.

Met Rahner en Barth zien we charismata niet als natuurlijke talenten die door de Geest van God in dienst worden genomen. De charismata zijn directe impulsen en leidingen van de Geest, zo stellen zij en dat waarderen we positief. Zo wordt namelijk recht gedaan aan het bijbelse spreken over de charismata, waarvan de kern is dat de

Geest van God de handelende is.⁷⁸ Het is de Geest die de gelovige een roeping geeft en een genadegave (charisma) om deze roeping vorm te geven.

We willen bij deze positieve waardering echter twee kanttekeningen plaatsen. De eerste betreft Rahners spreken over de charisma, dat onzes inziens dubbelzinnig is. Enerzijds zegt hij met Barth 'dat vrije charismata directe impulsen en leidingen van de Geest zijn', en we volgen hen daarin. Anderzijds spreekt hij echter over 'profane vaardigheden die in de context van de Kerk een charisma zijn', waarmee het onderscheidende tussen profane vaardigheid en charisma 'slechts' de context lijkt te zijn en niet een directe werking van de Geest. Een vaardigheid is te beschouwen als een charisma omdat deze in de context van de Kerk wordt ingezet. De achtergrond van deze gedachte is de veronderstelde werking van de Geest op het transcendentale niveau. Door deze werking krijgt ieder mens de genade aangeboden (persoonlijk aanbod) en heeft ieder mens zijn individuele roeping. Profane vaardigheden hebben dus alles te maken met de werking van de Geest op transcendentiaal niveau en zijn al mede gevormd door de genade van God. Als Rahner stelt dat een charisma een profane vaardigheid in de context van de Kerk is, is dat dan ook meer te beschouwen als een opwaardering van die profane vaardigheden en individuele roepingen van de mens, dan als een onderwaardering van de charismata. Toch is het niet juist om een charisma 'alleen maar' te zien als een de individuele roeping van de mens in de context van de Kerk. Ieder mens heeft inderdaad zijn eenmalige, unieke existentie die mede is gevormd door de werking van de Geest. Maar dit is de werking van de Geest op *transcendentiaal* niveau, terwijl de directe impulsen en leidingen van de Geest (Rahners definitie van een charisma), werken zijn op *categoriaal* niveau. Het onderscheid tussen enerzijds de unieke existentie en de daarmee samenhangende roeping van de mens en anderzijds het charisma van de mens is niet alleen maar de context. Het gaat bij het charisma om een nieuwe werking van de Geest op categoriaal niveau.

De volgende kanttekening betreft de betekenis van het woord charismata. Bij het spreken over het charisma en de charismata is het nodig zich bewust te zijn van de begripsontwikkeling die het begrip charisma heeft doorgemaakt. Betekende charisma oorspronkelijk 'gave', 'genadegeschenk', in de loop der tijd kreeg het steeds meer de betekenis van talent (*Begabung*), bekwaamheid. De begripsontwikkeling loopt dus van 'objectieve gave van God' naar 'subjectieve bekwaamheid'.⁷⁹ Dit houdt in dat er snel begripsverwarring heerst als men zich deze ontwikkeling niet bewust is. Als zowel Barth als Rahner veronderstelt dat er én bijzondere én minder opvallende charismata zijn, is het de vraag of dan twee keer hetzelfde wordt bedoeld met het woord charismata.

Baumert stelt de volgende spreekregel voor. Hij gaat ervan uit dat de heilsorde van het Nieuwe Testament een geschenkkarakter heeft, en onderscheidt vervolgens tussen 'objectieve heilsgoederen' enerzijds en 'persoonlijke talenten en bekwaamheden om te handelen in Christus' anderzijds. De objectieve goederen zijn het nieuwe leven zelf, het woord en de sacramenten, en ook de tekenen die de Geest geeft wie Hij wil. Bij deze tekenen kan men denken aan een genezing, een profetie, een wonder, een woord van leiding. Het gaat hierbij om de gebeurtenis zelf die God geeft, niet om een talent

⁷⁸ N. Baumert, *Charisma – Taufe – Geisttaufe. Band 1. Entflechtung einer semantischen Verwirrung*, Echter Verlag, Würzburg, 2001, p. 243.

⁷⁹ N. Baumert, *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, p. 222 – 228.

(*Be-gabung*), bekwaamheid. Deze tekenen worden in de bijbel charismata en door Barth en Rahner bijzondere charismata genoemd. Maar vanwege de begripsontwikkeling die niet meer terug te draaien is en vanwege de daarmee samenhangende begripsverwarring stelt Baumert voor om deze betekenis van het woord charismata los te laten. Charismata moeten niet meer worden gezien als objectieve tekenen van de Geest; zij zijn wat hem betreft bekwaamheden en talenten die de mensen persoonlijk hebben en hebben ontvangen (*Begabung*) van de heilige Geest.⁸⁰

Vatten we het bovenstaande samen, dan komen wet tot het volgende. Met Barth en Rahner vinden we van belang om de charismata een ruime plaats te geven in de ecclesiologie. Via de charismata krijgt het vermanende werk van de Geest in de Kerk namelijk mede gestalte. Bovendien wordt zo uitgedrukt, dat iedere gelovige van de Geest zijn bekwaamheid en roeping krijgt om deze in te zetten in en voor de Kerk en de wereld. De Geest geeft deze charismata; het gaat daarbij om nieuwe werkingen op het categoriale niveau van de Geest in de Kerk. Met Baumert en meer dan Barth en Rahner doen, vinden we het van belang te onderscheiden tussen objectieve tekenen, zoals wonderen, profetieën en genezingen, enerzijds, en persoonlijke bekwaamheden van gelovigen anderzijds. Deze noemen we charismata. Daarbij liggen volgens Barth en Rahner (en wij delen die mening) deze charismata in het verlengde van iemands unieke persoonlijkheidskenmerken als talenten, neigingen en prestatiemogelijkheden. Of de objectieve tekenen die God geeft zoals wonderen, profetieën, genezingen en woorden van leiding, ook in het verlengde liggen van de natuur van de mens via wie deze tekenen geschieden, is een interessante vraag. Barth en Rahner veronderstellen dat deze gaven inderdaad in verband en samenhang staan met de unieke persoonlijkheidskenmerken van deze mens.⁸¹

We willen tot slot de verhouding tussen natuur en charisma nog nader beschouwen en daar een Nederlandse discussie uit de jaren negentig van de vorige eeuw bij betrekken. De charismata liggen in het verlengde van iemand natuurlijke persoonlijkheidskenmerken, zo stellen we, maar daarmee is de verhouding nog niet volledig uitgediept. In Nederland is in de jaren negentig van de vorige eeuw de vraag naar de verhouding tussen natuur, schepping en het charisma van genezing gethematiseerd door *M. Parmentier*. Hij verdedigt in zijn boek *Heil maakt heel*⁸² het zogenaamde hagedisprincipe, waarmee hij het volgende bedoelt: ‘zoals de staart van een hagedis kan afvallen en er een nieuwe bij hem aangroeit, zo zijn er ook regeneratieve krachten in en om de mens.’⁸³ Deze in de schepping gelegen regeneratieve krachten kunnen door het gebed worden geactiveerd.

Dit uitgangspunt levert voor Parmentier een aantal winstpunten op, waarvan we er twee benoemen. Ten eerste impliceert het hagedisprincipe dat deze geschapen krachten min of meer los van God kunnen worden gezien. God is dan ook niet direct verantwoordelijk voor het slagen of mislukken van een genezing. Ten tweede kan zo recht worden gedaan aan het feit dat religieuze genezingen niet slechts in de Kerk

⁸⁰ N. Baumert, *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, p. 248.

⁸¹ Zie hfd. 3, par. 5.3.2, en R. Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, p. 183, 184.

⁸² M. Parmentier, *Heil maakt heel. De bediening tot genezing*, Meinema, Zoetermeer, 1997.

⁸³ M. Parmentier, *Heil maakt heel*, p. 40.

plaatsvinden en ook plaatsvonden voor de komst van Christus; deze generatieve kracht is geen exclusief eigendom van de Kerk.⁸⁴

De opvattingen van Parmentier zijn stevig bediscussieerd en bekritiseerd.⁸⁵ De kern van deze kritiek is, dat zo geen recht wordt gedaan aan genezing als gave, die niet losstaat van de Gever, de Geest. Door te spreken over relatief autonome krachten, wordt God teveel op een afstand gehouden en de genezing teveel los gezien van de Gever.

Parmentier stelt daar tegenover dat hij het charisma wel ziet als gave van God, maar daarbij wel de continuïteit onderstreept tussen het schepselmatige en het charismatische. Hij onderschrijft de definitie van Schoonenberg, die de charismatische gaven ziet 'als onze talenten of welke aspecten dan ook van wat in ons op een bepaald moment gegevenheid is, maar dan als geleid, geopend, bevrijd en geactiveerd door de heilige Geest.' God vervangt de vermogens van het schepsel niet, maar schakelt ze maximaal in.⁸⁶ Bovendien stelt Parmentier in zijn reactie op de kritiek de vraag, wat men beginnen moet met genezingen *ante Christum*, als de gave van genezing wordt verbonden met de verzoening in Christus en – zo voegen wij toe – de Pinkstergeest.⁸⁷

Deze discussie is een aantal jaar later weer opgepakt door W. Smouter. Hij stelt in zijn boek *Herstelwerk. De Geest werkt van schepping tot voleinding*⁸⁸ dat de Geest de mens wil maken zoals God hem bedoelde en voor de zondeval werkelijk was. Het doel van de mens was onder meer om te heersen over de schepping, waarvoor God hem de nodige gaven had geschonken, die hij echter kwijtraakte door de zondeval.⁸⁹ Doordat de Geest Zijn gaven geeft, wordt de mens in zekere mate weer in staat gesteld om over de schepping te heersen. De Geest herstelt de door de zondeval verloren gegane gaven. De charismata moeten dan ook als herstellende, natuurlijke gaven gezien worden. Het gelijk van Parmentier is voor Smouter dat er ook buiten de Kerk genezende kracht te vinden is, maar juist daarom is het zijns inziens goed om te benadrukken wat het eigene is van de gaven binnen de kerk is, namelijk dat het gaven van de Geest zijn, en dat doet Parmentier zijns inziens niet.⁹⁰

Hoe hebben we deze discussie te waarderen? We kunnen niet de hele discussie in detail bespreken; we beperken ons tot twee vragen die draaien om de vraag naar de verhouding tussen natuur en charisma, te weten:

- Hoe is de verhouding tussen het charisma en de natuur van de mens? Parmentier benadrukt de continuïteit tussen talenten en de gaven van de Geest, Smouter in zekere zin ook, maar op een andere manier. Hij ziet de gaven als herstellende natuur.
- Hoe hebben we de genezingen *ante Christum* te duiden?

⁸⁴ Zie verder: M. Parmentier, *Heil maakt heel*, p. 40, 41.

⁸⁵ Vooral in het Bulletin voor Charismatische Theologie. Zie met name: R. van Elderen, 'Heil maakt heel. Een gave tekening?', *Bulletin voor Charismatische Theologie* 40 (1997), p. 34-39 en C. van der Kooi, 'Over de middellijkheid van Gods handelen. In discussie met het "hagedisprincipe"', *Bulletin voor Charismatische Theologie* 41 (1998), 14-21.

⁸⁶ M. Parmentier, *Heil maakt heel*, p. 73.

⁸⁷ M. Parmentier, 'Reactie op Reinhard van Elderen', *Bulletin voor Charismatische Theologie* 40 (1997), p. 40-43, p. 40.

⁸⁸ W. Smouter, *Herstelwerk. De Geest werkt van schepping tot voleinding*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2006.

⁸⁹ W. Smouter, *Herstelwerk*, p. 69 ev.

⁹⁰ W. Smouter, *Herstelwerk*, p. 118.

Parmentier benadrukt de continuïteit tussen de natuur van de mens en de gaven van de Geest. De Geest activeert de talenten van de mens; de Geest schakelt de vermogens van de mens in. In het bovenstaande hebben we reeds aangegeven dat dit volgens ons niet de juiste visie op het charisma is. God schakelt niet bepaalde vermogens en talenten in die de mens al heeft, Hij schenkt bepaalde talenten en bekwaamheden, waarbij Hij onzes inziens wel aansluit bij de vermogens en talenten van de mens. Dat neemt niet weg dat Parmentier terecht aandacht vraagt voor de krachten van genezing buiten de Kerk.

Smouter benadrukt dat de charismata als gaven van de Geest moeten worden gezien. Maar zijn ze ook te beschouwen als herstelde natuur? Het model dat achter dit idee van herstelwerk zit, veronderstelt een historische en ook wel speculatieve visie op de zondeloze en begaafde Adam voor de zondeval,⁹¹ een historische visie op de zondeval en bepaalde visie op de relatie tussen de schepping en de nieuwe schepping (die als herstelde schepping gezien moet worden). Volgens ons is deze visie op Adam discutabel en is de herschepping meer dan herstelde schepping ('met Gods aanwezigheid vervulde schepping', lijkt ons een toepasselijke typering). De charismata zijn dan ook niet als herstelde natuur te zien. Dat neemt niet weg dat Smouter terecht probeert de charismata een plaats te geven binnen een overkoepelend model waarin schepping, uitstorting en herschepping een plaats hebben.

Met Rahner en Barth zijn wij van mening dat de werkingen van de Geest na de uitstorting in het teken staan van de tweede schepping. De charismata worden de Kerk gegeven om in haar dienst de wereld de gelijkenis van het Godsrijk voor ogen te stellen en stuwende de Kerk vooruit, omdat zij dit rijk niet is. De charismata zijn de gaven van de Geest, die een voorschot is op dit Godsrijk. Deze gaven zijn wellicht te zien als een voorschot op de vervulling van de natuur van de mens in de nieuwe schepping, waar de mens als koning zal heersen onder de heerschappij van Christus.⁹² Dit betekent voor de verhouding tussen charisma en natuur, dat bij een charisma de natuur van de mens door deze gave van de Geest wordt doordrongen. Deze gave reinigt, integreert en overstijgt deze natuur⁹³ en bereidt deze zo voor op de nieuwe schepping.

Vanuit Rahners visie op de universele werking van de Geest op het transcendentale niveau hoeven ook de krachten van genezing en ook andere gaven die buiten de Kerk of *ante Christum* werkzaam zijn, niet als los-van-de-Geest gezien te worden. Deze gaven zijn in elk geval mede gevormd door Geest van God, hebben daardoor een innerlijke oriëntatie op de Logos die mens wordt, en zijn gegeven voor het heil van de medemens. Dat neemt overigens niet weg dat deze gaven (zoals overigens ook in de Kerk) misbruikt kunnen worden, dat er wellicht ook andere bronnen van deze krachten kunnen zijn, en dat er genezende krachten in de schepping zelf kunnen liggen. Maar dat brengt ons op vragen die buiten het bestek van dit onderzoek vallen.

De analyse van deze Nederlandse discussie heeft ons opgeleverd dat we de charismata met Barth en Rahner zien als voorschot op en tekenen van het Godsrijk, de nieuwe

⁹¹ W. Smouter, *Herstelwerk*, p. 69: "Maar als ik me voorstel hoe het is om wel te werken in de cultuuropdracht maar zonder zwoegen en sloven, dan kan ik me goed indenken dat daar ook de macht en het gezag over wind en zee, demonen en ziekten bij behoorde."

⁹² Zie voor deze gedachte W. Smouter, *Herstelwerk*, p. 83.

⁹³ N. Baumert, *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, p. 243.

schepping waarin de mens met Christus zal regeren. Het charisma vervult de natuur van de mens door deze te reinigen, te integreren en te overstijgen. De gaven die buiten de Kerk en voor Christus' komst ook werkzaam zijn, hoeven niet geheel los gezien te worden van de Geest van Christus, aangezien deze universeel werkzaam is en een innerlijke oriëntatie op de Logos heeft.

6.2.2 Waardering van het ambt

In het hun spreken over het ambt gaan de wegen van Barth en Rahner uiteen, zo zagen we in de vorige paragraaf. Dat is overigens, gezien hun respectievelijk protestantse en rooms-katholieke achtergrond, niet verrassend. De vraag is hoe wij hun ambtsleer waarderen en welk standpunt wijzelf innemen. Daarbij merken we nogmaals op dat onze waardering vooral zal zijn gebaseerd op de beide bovengenoemde ecclesiologische noties.

6.2.2.1 Het ambt bij Barth

In de visie van Barth behoort het ambt niet wezenlijk tot de Kerk (tenzij men doelt op het ambt van alle gelovigen). Hij benadrukt de vrijheid van de Geest die trouw is en als zodanig garant staat voor de continuïteit. Het ambt is volgens Barth een beperking van de vrijheid van de Geest. Op de achtergrond speelt de mogelijke zondigheid van de institutionele Kerk. Leidt de volmacht van de ambtsdragers om in de eucharistie voor te gaan niet al snel tot macht, en wel macht tegenover de gelovige leek en ingebeeelde macht tegenover Christus en God?

Toch is het de vraag of het kunnen spreken over de zondige Kerk (een belangrijk punt) noodzakelijkerwijze moet leiden tot Barths ambtsleer. En verder moet de vraag gesteld worden of het inderdaad juist is dat het ambt de vrijheid van de Geest inperkt. Beide vragen moeten ontkennend worden beantwoord. Dat zullen we toelichten.

Juist omdat de Kerk ook deelt in de zonde is het belangrijk om te stellen dat het ambt wél wezenlijk tot de Kerk behoort. Het ambt staat namelijk niet alleen in, maar ook – soms kritisch – tegenover (het geloof en gedrag van) de gemeente, zeker als in de verkondiging de bijbel aan het woord komt. Het ambt is dan instrument voor de kritische werking van de Geest, die anderzijds de charismata kan gebruiken als kritische stem richting het ambt en het instituut. Dus juist vanwege de kritische werking van de Geest (een belangrijk punt van Barth) is het goed om te stellen dat het ambt wezenlijk tot de Kerk behoort, waarbij kan worden aangetekend dat zowel de ambtsdrager als de ambten onder kritiek van de heilige Geest staan zonder daarmee hun functie te verliezen. De kritische werking van de Geest en zelfs de zonde van de ambtsdragers heft dan ook naar onze mening de betekenis van het ambt niet op.

Bovendien wil – in tegenstelling tot wat Barth leert – noch de ambtsleer van Rahner, noch die van de Rooms-Katholieke Kerk in het algemeen of die van de protestantse kerken uitdrukken dat ambtsdragers beschikken over de genade en de heilige Geest. Integendeel, het omgekeerde geldt: de heilige Geest beschikt over de ambten.

Vanwege deze kritische opmerkingen en vragen komen we tot een negatieve waardering van de ambtsleer van Barth.

6.2.2.2 Het ambt bij Rahner

Uit onze reactie op de ambtsleer van Barth valt reeds af te leiden dat we het positief waarderen dat volgens Rahner het ambt wezenlijk bij de Kerk als sacrament behoort.

Dit betekent voor Rahner dat het onderscheid tussen ambtsdrager en 'leek' niet slechts als gradueel maar als wezenlijk moet worden gezien, hetgeen volgens hem echter niet uitsluit dat ambtsdrager en 'leek' nauw op elkaar betrokken zijn. We werken deze twee punten nader uit.

- Het onderscheid tussen ambtsdrager en 'leek' is wezenlijk en niet gradueel. We waarderen dit positief. Zou het onderscheid namelijk als gradueel worden gezien, dan zou dat impliceren dat de ambtsdrager bij de inwijding 'iets' (men denke aan meer genade, aan bijzondere gaven of aan een hogere mate van heiligheid) zou ontvangen dat hij anders niet zou hebben. Volgens Rahner is dat dus niet het geval. Dat wat deze persoon al bezit wordt door de wijding sacramenteel en tastbaar in de dienst aan de Kerk gesteld.⁹⁴
- Dit onderscheid wil echter niet zeggen dat de sacramentaliteit van de Kerk wordt gedragen door het ambt. De sacramentaliteit heeft betrekking op heel de gemeenschap en het ambt is daar dienstbaar aan. Omdat er een Kerk is, is er het ambt. Dit wordt duidelijk uit Rahners spreken over het priesterambt. Rahner stelt dat het priesterschap is gefundeerd op het algemene priesterschap van alle gelovigen. Dat algemene priesterschap is niet afgeleid van het bijzondere priesterambt, maar juist de dragende grond ervan.⁹⁵ Het priesterambt heeft dan ook geen voorrang op het algemene priesterschap; het tegenwoordig stellen van het offer van Christus komt weliswaar de ambtsdrager toe, maar deze stelt het offer tegenwoordig als offer dat door de Kerk tegenwoordig moet worden gesteld. Hij handelt namens de Kerk.⁹⁶ Het priesterambt is – zo benadrukt Rahner – een dienend ambt, zowel ten opzichte van Christus, als ten opzichte van de gelovigen.
- Het ambt is dan ook een teken binnen een teken.⁹⁷ Er zijn ambtsdragers *vanwege* Gods eenheid met de mens die zich historisch manifesteert. Ambtsdragers zijn geen middelaars om de eenheid te realiseren. De ambten zijn sacramentele tekenen van de eenheid die Christus heeft gevestigd,⁹⁸ ze zijn de 'verzichtbaring' van de presentie van Christus.
- Rahner spreekt onder meer op grond van de bovengenoemde punten over de *Entmächtigung des Priesterlichen im Amtspriestertum*⁹⁹ – een spreken dat wellicht bewust tegemoet komt aan kritiek van protestantse zijde. Deze *Entmächtigung* geldt primair in de verhouding tot het priesterschap van Christus. De priester heeft wél de volmacht voor te gaan in de eucharistie, waarin Jezus Christus Zichzelf tegenwoordig stelt als verzoening (offer) en begenadiging, maar er wordt echter

⁹⁴ J.T. Farmer, 'Ministry and worship', in: D. Marmion and M.E. Hines (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, p. 152.

⁹⁵ *Schriften zur Theologie IX*, p. 379, *Schriften zur Theologie III*, p. 297.

⁹⁶ *Schriften zur Theologie III*, p. 297.

⁹⁷ T. van Eijk, *Teken van Aanwezigheid*, p. 102: "Maar dit ambt is een teken binnen een teken, het is een bijzonder sacrament binnen een gemeenschap die als geheel sacrament is... Het is eerder zo dat de aanwezigheid van 'geldige' ambten afhangt van de sacramentaliteit van de kerk dan dat omgekeerd de kerkelijkheid van een geloofsgemeenschap afhankelijk is van het voorhanden zijn van 'geldige' ambten." Met instemming geciteerd door L.J. Koffeman, 'De sacramentaliteit van de kerk heroverwogen', in: *Kerk en Theologie* 56, 3 (2005), p. 209-222, p. 219.

⁹⁸ *Schriften zur Theologie III*, p. 295, 296.

⁹⁹ *Schriften zur Theologie III*, p. 296.

geen nieuw offer geplengd – zo stelt Rahner expliciet. Er vindt dus ook geen herhaling plaats. Bovendien handelt de priester,¹⁰⁰ wanneer Christus' offer wordt tegenwoordig wordt gesteld, namens de Kerk, wat Rahner een *weitere Entmächtigung* noemt.¹⁰¹ Bovendien reikt Christus het brood ook uit aan de ambtsdrager zelf.¹⁰² Deze ontvangt en komt zo tot de vervulling van zijn mens-zijn; dit heeft de ambtsdrager met alle christenen gemeenschappelijk.

De wijze waarop Rahner het ambt onderscheidt van en betreft op de positie van de 'leek' waarden we positief. Door het onderscheid tussen ambtsdrager en 'leek' als wezenlijk te zien en niet als gradueel, kan de eerste zich tegenover de tweede niet beroepen op 'iets' dat hij meer heeft. Bovendien kan de ambtsdrager daardoor als 'tegenover' functioneren (wat we als waardevol beschouwen: de genade kan de 'leek' worden aangezegd, de confrontatie vanuit het evangelie heeft zo ook de ruimte). Dat Rahner het onderscheid verder specificceert door de dienstbaarheid van het ambt te benadrukken (zo ook Barth) is van groot belang. Het ambt is dienstbaar aan Christus en aan de sacramentaliteit van de gehele Kerk; het is teken binnen een teken. Het ambt heeft als taak de vrije charismata te stimuleren en te coördineren en onderscheid aan te brengen tussen werkelijke en schijnbare gaven van de Geest.

Dit roept echter de vraag op of het zwaartepunt van het kerk-zijn niet zou moeten liggen bij de verzameling van gelovigen ter plaatse, bij de lokale gemeente. Immers, daar zijn de vrije charismata primair werkzaam, daar is het mogelijk de vrije charismata te herkennen, te stimuleren en te coördineren. Bovendien staat in de lokale gemeente het ambt het dichtst bij de 'leek' met de vrije charismata; de lokale gemeente is dan ook de meest 'natuurlijke' plaats voor de Geest om via de charismata kritisch te spreken tot het ambt en de ambtsdrager en daarmee tot het instituut.

Anders gezegd: Is een hiërarchische vormgeving van het instituut wel de meest adequate vormgeving om recht te doen aan beide bovengenoemde ecclesiologische noties, namelijk dat de Kerk sacrament is van de genade van de gekruisigde en opgestane Christus én dat de Kerk staat onder het reinigende oordeel van de Geest van deze Christus? Is daartoe een niet-episcopale vormgeving niet meer geschikt? Het drievoudige ambt wordt dan gerealiseerd in de plaatselijke gemeente en staat zo dichtbij de vrije charismata.

6.2.2.3 Concluderende samenvatting

Met Rahner achten we een wezenlijk onderscheid tussen ambt en 'leek' van groot belang. Dit impliceert een basispolariteit van ambt en gemeente.¹⁰³ Het ambt functioneert niet alleen binnen maar ook tegenover de gemeente. Alleen op die manier kan recht worden gedaan aan het tweevoudige karakter van het werk van de Geest.

Het ambt is een teken binnen een teken, dienstbaar aan de Kerk en haar sacramentaliteit. Het heeft de taak charismata te ontdekken, te stimuleren, te coördineren en zo nodig te corrigeren; tevens zal het ambt zich door de charismata moeten kunnen laten

¹⁰⁰ *Schriften zur Theologie III*, p. 296.

¹⁰¹ *Schriften zur Theologie III*, p. 296.

¹⁰² *Schriften zur Theologie VII*, p. 347, *Schriften zur Theologie III*, p. 206.

¹⁰³ L.J. Koffeman, 'De sacramentaliteit van de kerk heroverwogen', in: *Kerk en Theologie* 56, 3 (2005), p. 209-222, p. 218.

gezeggen. Want niet alleen de gemeente, ook het ambt en het instituut staan onder kritiek van de Geest. De basispolariteit van ambt en gemeente is tevens een basispolariteit van ambt en vrije charismata.¹⁰⁴

Onzes inziens komt deze basispolariteit het meest tot zijn recht indien het zwaartepunt van het kerk-zijn ligt bij de plaatselijke, lokale gemeente.¹⁰⁵ Daar zijn de vrije charismata primair werkzaam. Daar krijgt de sacramentaliteit van de Kerk – gedragen door de gehele gemeenschap – primair gestalte. De ambten staan ten dienste van de opbouw van de gemeente; zij hebben te stimuleren dat de charismata ook tot opbouw van de gemeente en haar eenheid ingezet worden.

Een laatste gedachte willen we hieraan toevoegen. De Kerk is een sacrament van de Geest van Christus; dat is zij voor de wereld. Dit impliceert een missionaire spits.¹⁰⁶ Tevens wordt door Barth en Rahner gezegd – en we stemmen daarmee in – dat de Kerk ook deel heeft aan de geschiedenis van de zonde, dus ook – zo kan daar aan worden toegevoegd – aan de zonde van de nalatigheid. Hieruit volgt dat het zeer wel mogelijk is dat de Kerk nalatig is in haar missionaire opdracht. Het missionaire aspect moet dan ook institutioneel vormkrijgen, om zo deze nalatigheid tegen te gaan en de gemeente hierin voor te gaan en te stimuleren. Dit zou bijvoorbeeld kunnen door over te gaan tot het viervoudige ambt, bestaande uit: bisschop, presbyter, diaken en evangelist, dan wel predikant, ouderling, diaken en evangelist (evangelieverkondiger).

6.2.2.4 De Maaltijd van de Heer

In de bespreking van de ambtsleer van Rahner kwam het ambt van de priester en de volmacht om voor te gaan in de eucharistie aan de orde. We willen daar vanuit een protestantse invalshoek een aantal opmerkingen bij plaatsen. De leidende vraag is daarbij of het spreken over de Kerk als sacrament noodzakelijkerwijze de rooms-katholieke ambtstheologie impliceert,¹⁰⁷ of dat dit ook goed kan samengaan met een andere (lees: protestantse) visie op het ambt. Onzes inziens is dit laatste mogelijk, maar het lijkt ons goed om bepaalde accenten van de hedendaagse visie van de rooms-katholieke ambtstheologie over te nemen.

In de eucharistie, hét sacrament bij uitstek en dé uitdrukking van het wezen van de Kerk, stelt Christus Zichzelf tegenwoordig; er is volgens Rahner (en met hem de hele rooms-katholieke en nog bredere traditie) een werkelijke tegenwoordigheid van Christus (*presentia realis*). Ook Calvijn leert de werkelijke tegenwoordigheid van Christus tijdens de viering van het avondmaal, een tegenwoordigheid waar de Geest garant voor staat.

¹⁰⁴ Voor Rahner is deze polariteit van wezenlijk belang voor de Kerk. Vandaar dat hij het idee van een van het ambt onafhankelijke controle-instantie geopperd heeft. Het ambt heeft volgens hem zijn eigen tegenspraak te organiseren. Zie F. Senn, *Orthopraktische Ekklesiologie?*, p. 652.

¹⁰⁵ De vraag wat beide ecclesiologische noties betekenen voor het regionale niveau van de Kerk laten we rusten. Een gedachte zou kunnen zijn dat op het regionale niveau de *episkopè* niet alleen door een college (synode) wordt uitgeoefend, maar ook door een persoon, zodat ook hier een polariteit ontstaat. Een tweede gedachte zou kunnen zijn dat ook op dit niveau de vrije charismata de ruimte behoren te krijgen, en dat dus de colleges niet alleen door ambtsdragers bemenst moeten worden.

¹⁰⁶ Waardevolle gedachten zijn te vinden bij S. Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2015, hoewel Paas niet spreekt over de Kerk als sacrament, maar over het priesterschap van de Kerk.

¹⁰⁷ Volgens Jüngel is dat namelijk het geval. Zie: E. Jüngel, 'Die Kirche als Sakrament?', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), p. 444.

Christus bewerkt door Zijn Geest ‘dat de gelovigen door deze middelen de werkelijke gemeenschap met Hem zelf, met zijn lichaam en zijn bloed ontvangen...De presentie van Christus in het avondmaal is een onmiddellijke lichamelijke presentie door het werk van de Geest in het hart van de gelovigen die de tekenen van brood en wijn ontvangen. Deze presentie is echter niet onmiddellijk in die zin dat zij zonder de middelen van brood en wijn zou kunnen plaatsvinden.’¹⁰⁸

Anders dan Rahner stelt in zijn weergave van de reformatorische traditie,¹⁰⁹ wil deze visie op de *presentia realis* niet zeggen dat de aanwezigheid van Christus afhankelijk is van het geloof van de ontvanger van het avondmaal. Want niet alleen sacramentsgebruik, maar ook sacramentsbediening is – volgens Vos’ en Kleins weergave van de reformatorische visie op het Avondmaal – een daad van God de heilige Geest.¹¹⁰ Interessant is vervolgens hoe dit sacrament verder begrepen wordt.

Het sacrament is een instelling van God die daarmee een bepaalde menselijke, zichtbare daad zijn eigen intenties laat overdragen: in een goddelijk symbool krijgt een ding of een daad, als teken, een betekenis mee, waardoor de functie ervan als een daad van God zelf geldt...Technisch gezegd: de sacramentele daad is een in-act, en wel een il-locutie, waar-*door* God ons geloof wil bevestigen en versterken en een krachtiger geloof in ons wil opbouwen. De sacramentele daad is een per-illocutie van God.¹¹¹

De nadruk ligt op de sacramentele daad (die bestaat uit de bediening en het ontvangst) als daad van de Heilige Geest en niet op het brood en de wijn zelf.

Uit het bovenstaande volgt dat het ook vanuit de protestante optiek goed mogelijk is de Kerk als sacrament te zien en de Maaltijd van de Heer als uitdrukking van het wezen van de Kerk. Christus is in de heilige Geest reëel present. Daarbij ligt de nadruk op de sacramentele daad, en niet zozeer op de elementen brood en wijn.¹¹² Het is mogelijk om hierbij te spreken over de zelfverwerkelijking van de Kerk (*Selbstvollzug*) zoals ook Rahner dat doet. Het risico daarvan is echter wel dat het ontvangende karakter, het passieve element van de viering te weinig benoemd wordt. Juist in het ontvangen wordt de Kerk wie zij is,¹¹³ juist in het ontvangen wordt de Kerk zichzelf. Door het eten van het brood wordt de Kerk het lichaam van Christus. Het barthiaanse

¹⁰⁸ J. Muis, ‘De presentie van de Heer in het heilig avondmaal’, in: G. de Kruijf en W. de Jong (red.), *Een lichte last. Protestantse theologen over de kerk*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2010, p. 221-234, p. 227. Muis verwoordt hier het standpunt van Richard Cross, die verdedigt dat de calvinistische visie op de lichamelijke presentie van Christus ook in de rooms-katholieke en lutherse traditie wordt geloofd.

¹⁰⁹ *Schriften zur Theologie IV*, p. 353: “Es handelt sich dabei natürlich nicht um den Glauben des einzelnen als des einzelnen. Von diesem ist die Gegenwart des Herrn unabhängig. Aber was in der reformatorischen Lehre bezüglich ihres Glaubensaktualismus, der die Gegenwart des Herrn erst konstituiert, vom einzelnen gesagt, falsch und häretisch war, das kann man durchaus von der Kirche als ganzer katholisch sagen.” Zie ook p. 380.

¹¹⁰ A. Vos en W. Klein, *Confitemur. Een symbolische oriëntatie*, Uitgave in eigen beheer, 1989, p. 47.

¹¹¹ A. Vos en W. Klein, *Confitemur. Een symbolische oriëntatie*, p. 47.

¹¹² Zie ook G. Immink, ‘Consecratie of Epiclese?’, in: S. Hellemans, J. van den Eijnden o.f.m en P. Rentick (red.), *Een katholieke Kerk met toekomst. Bij het afscheid van Jozef Wissink als hoogleraar Praktische Theologie aan de faculteit Katholieke Theologie te Tilburg*, 2VM Uitgeverij, Bergambacht, p. 97-106, p. 104: “De viering vindt plaats in verwachting dat er een geestelijke werking plaats zal vinden bij de communie. Dat betekent dus ook dat in de avondmaalsliturgie het zwaartepunt op de communie zal liggen en niet op de consecratie.”

¹¹³ Zie ook T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid*, p. 239.

begrip *zelfbepaling* (door Barth toegepast op de mens in de ontmoeting met anderen¹¹⁴) heeft deze dubbelheid van passief en actief – de Kerk wordt bepaald door de ontmoeting met Christus, maar bepaalt ook zichzelf in de wijze van reageren op deze ontmoeting – meer in zich dan zelfverwerkelijking en verdient onzes inziens dan ook de voorkeur.

De hierboven geschetste gereformeerde visie op de Maaltijd van de Heer benadrukt de sacramentele handeling en de symbolische betekenis van de tekenen en het handelen. Dit staat niet veraf van de symbolische benaderingswijze van het sacrament door Rahner. Een fundamenteel verschil blijft echter de visie op brood en wijn en dan met name de gedachte van een verandering waarvan brood en wijn volgens Rahner voorwerp zijn.

Betrekken we bij de bovenstaande weergave van de gereformeerde visie op de Maaltijd van de Heer de visie op de ambten, dan komen we tot het volgende. Calvijn leert dat Christus tijdens de maaltijd reëel present is, maar hij denkt deze presentie van Christus in de viering van de Maaltijd niet als een persoonlijk tegenover.¹¹⁵ Bij hem (en in de reformatische traditie) staat de voorganger tijdens de Maaltijd dan ook niet tegenover de gemeente; vanwege de eenheid van verkondiging en avondmaal bedient deze de tafel, maar niet als representant van Christus. Daaruit volgt dat het mogelijk is de Kerk als sacrament te zien – dé uitdrukking van het wezen van de Kerk – en toch vast te houden aan een protestantse ambtsvisie.

De vraag is echter wel of zo voldoende recht wordt gedaan aan de beleving van wat de viering uitbeeldt, de beleving van Christus als concreet en persoonlijk tegenover.

In de hedendaagse rooms-katholieke theologie worden andere accenten gelegd. De ambtsdrager (de priester) is zowel representant van Christus (*in persona Christi*) als representant van de Kerk (*in persona ecclesiae*). De Kerk moet daarbij gezien worden als het volk van priesters, een koninklijk priesterschap (1 Petrus 2, 9) dat God lofoffers brengt. De priesterlijke zending van Christus om God lofoffers te brengen, gaat zo in zekere zin over op het volk van God, dat in de liturgie en eucharistie God de lof brengt, maar zich ook in het leven van alledag als offer aan God (Rom. 12, 1) ter beschikking stelt.¹¹⁶

Deze dienst aan de Vader en aan de wereld gaat echter niet zonder Christus, is alleen mogelijk door Hem, is een vorm van met-Hem zijn. Christus bemiddelt Zichzelf en Zijn Woord op sacramentele wijze, in bepaalde tekenen die naar Hem verwijzen. Tot die tekenen behoort het ambt. Gaat de priester voor tijdens de viering van de Maaltijd, dan representeert hij Christus. Christus is de gastheer, de priester verwijst naar Hem. Hij staat dan tegenover de geloofsgemeenschap, maar staat daar ook namens de geloofsgemeenschap. Hij representeert het priesterlijke karakter van de ge-

¹¹⁴ Zie voor nadere uitwerking van dit begrip hfd. 3, par. 6.1.2.

¹¹⁵ Zo ook J. Muis, 'De presentie van de Heer in het heilig avondmaal', in: G. de Kruijf en W. de Jong (red.), *Een lichte last*, p. 228.

¹¹⁶ G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Echter Verlag, Würzburg, 2010iii, p. 81, 82.

loofsgemeenschap en kan zonder het geloof van deze gemeenschap Christus niet representeren.¹¹⁷ Hij handelt niet alleen *in persona Christi*, maar ook *in persona ecclesiae*.¹¹⁸

We vinden waardevol aan deze gedachten dat het tegenover-zijn van Christus meer wordt benadrukt dan Calvijn doet, zonder dat dat impliceert dat de voorganger in de maaltijd centraal staat. Hij verwijst immers naar Christus en staat daar namens en ten dienste van de geloofsgemeenschap

We mogen op grond van het bovenstaande stellen dat het mogelijk is de Kerk als sacrament te zien, zonder dat dat de rooms-katholieke ambtsleer impliceert, maar dat deze ambtsleer terecht de voorganger (de priester) tijdens de Maaltijd als tegenover ziet, zonder dat hij daarmee centraal staat. Dit betekent voor ons het volgende. Het tegenover-zijn van Christus komt onzes inziens het beste tot uitdrukking door de voorganger als een teken ervan te zien. Christus stelt Zichzelf in de sacramentele daad – bestaande uit het bedienen en het ontvangen van brood en wijn – tegenwoordig. Hij bedient Zich daarbij van geschapen elementen en van menselijke woorden en handelingen. Zij maken Jezus' kruis en opstanding hoorbaar, zichtbaar en tastbaar. 'Door deze uitbeelding kan Christus zelf een concreet en persoonlijk tegenover voor ons worden.'¹¹⁹ De gemeente is passief, ontvangend, maar Christus geeft. Het tegenover-zijn van Christus in de viering van de maaltijd wordt zichtbaar in de woorden en de handelingen van de voorganger; zij zijn daar een teken van. Dit wil niet zeggen dat de zelfrepresentatie van Christus beperkt is tot het handelen van de voorganger. Het betekende is in die zin niet gebonden aan het teken. Het handelen van de voorganger is een teken binnen een teken, binnen het geheel van de Maaltijd waar Christus Zichzelf tegenwoordig stelt. Hij representeert Zichzelf. Maar door de voorganger in zijn woorden en handelingen als een teken te zien, wordt wel recht gedaan aan de beleving van wat de viering uitbeeldt, de beleving van Christus als concreet en persoonlijk tegenover.¹²⁰

7 DE HEILIGE GEEST EN DE IMMANENTE TRINITEIT: NADERE VERGELIJKING EN WAARDERING

In de vorige paragrafen hebben we Barths en Rahners spreken over de verhouding tussen openbaring, geloof en ervaring en over de Kerk met elkaar vergeleken en ook gewaardeerd. In deze paragraaf richten we ons op hun spreken over de heilige Geest en de immanente triniteit. In paragraaf 3.1 werd aangegeven dat de pneumatologie van Rahner alsook zijn denken over genade onder meer zijn gericht op de constitutie van een menselijk subject dat, door Gods zelfcommunicatie, God als 'object' van kennis en liefde heeft. Ook werd in deze paragraaf gezegd dat dit uiteindelijk wordt ontvouwd in zijn leer van de triniteit. Voor Barth geldt eveneens dat zijn triniteitsleer mede wordt bepaald door de pneumatologische accenten die hij legt. De notie dat de

¹¹⁷ G. Greshakde, *Priester sein in dieser Zeit*, p. 135.

¹¹⁸ G. Greshakde, *Priester sein in dieser Zeit*, p. 122.

¹¹⁹ J. Muis, 'De presentie van de Heer in het heilig avondmaal', in: G. de Kruijf en W. de Jong (red.), *Een lichte last*, p. 232.

¹²⁰ Zo ook J. Muis, 'De presentie van de Heer in het heilig avondmaal', in: G. de Kruijf en W. de Jong (red.), *Een lichte last*, p. 233.

begenadigde gelovige deel gaat hebben aan de zelfopenbaring van God staat daarbij centraal. In de huidige paragraaf vergelijken we hun beider visies op de plaats van de heilige Geest in de immanente triniteit. We beginnen deze vergelijking met de verhouding tussen de economische en immanente triniteit.

7.1 Nadere vergelijking

Rahner¹²¹ en Barth¹²² betrekken de economische en immanente triniteit nauw op elkaar. Rahner stelt dat de economische triniteit de immanente triniteit *is*, waarmee hij wil zeggen dat God *Zichzelf* in Christus en de Geest mededeelt aan de mens; het heil van de mens is God Zelf. God verhoudt Zich tot de mens op drievoudige wijze, en deze drievoudige wijze is niet analoog aan de immanente triniteit, maar deze is de immanente triniteit zelf. De immanente triniteit is de mogelijkheidsvoorwaarde voor de economische triniteit. Doordat in God Zelf het onderscheid tussen Vader, Logos en Geest existeert, is Hij Degene die zich in vrijheid ‘naar buiten toe’ mededelen kan.

Barth stelt dat zijn uitspraken over de zijnswijzen in de immanente triniteit in overeenstemming zijn met die over de werkingen van de goddelijke ‘personen’ in de economische triniteit en vice versa. En ook hij ziet de uitspraken over de immanente triniteit als onontbeerlijke vooronderstellingen van de economische triniteit.

Rahner ziet de zelfmededeling van God als een zelfmededeling in Waarheid (de Logos) en Liefde (de Geest). Deze liefde is naar de mening van Rahner goddelijk, omdat zij haar eigen aanname bewerkt.¹²³ In de zelfmededeling van de Geest bewerkt God in de ontvangende mens de aanname van Zijn mededeling. De Geest woont bij de mensen in, en maakt dat wij naar Hem gaan verlangen. Vandaar ook dat de ongeschapen genade de logische prioriteit heeft op de geschapen genade.

De immanente triniteit¹²⁴ probeert Rahner te begrijpen vanuit dit eigen werk van de Geest: de Geest is gave (Donum) en tevens bewerker van de aanname van de Gave. Vandaar dat hij spreekt over de zelfuitspraak van de Vader (de Logos) en de zelfaanname van de Vader (de Geest). De Vader is de volheid van zijn (bei-sich-sein). Daarom spreekt Hij zich uit (de Logos) en neemt Hij zijn zelfuitspraak aan (de Geest). Hij die ontvangen en aangenomen wordt is de Geest; Hij wordt als te ontvangen onderscheiden van de Vader die ontvangt.

De Geest heeft in de immanente triniteit een passieve rol – Rahner ziet Hem immers als Gave. Dit sluit echter niet uit dat de Geest in de economische triniteit een actieve rol toekomt. Het subject-zijn van de Geest is gegeven met het bezitten van de goddelijke natuur.

De analyse van de werkingen van de Geest in de economische triniteit volgens Barth vatten we samen met de term (van Hunsinger): de *Mediator of Communion*.¹²⁵ Daarbij kan worden gedacht aan de gemeenschap tussen de twee naturen van Christus, tussen Christus en de gelovige en tussen de twee existentievormen van Christus (namelijk

¹²¹ Zie voor een uitwerking van onderstaande punten met name hfd. 2, par. 5.

¹²² Zie hfd. 3, par. 8.

¹²³ Hfd. 2, par. 5.4.

¹²⁴ Zie hfd. 2, par. 5.5.

¹²⁵ Hfd. 3, par. 8.3.

tussen Christus in de hemel en de Kerk – Zijn lichaam – op aarde). De Geest is dan ook wezenlijk Zichzelf als Hij gemeenschap tussen God en mens schept.

Barth spreekt over de Geest echter niet alleen in actieve maar ook in passieve termen, bijvoorbeeld als Band van Liefde. Beide spreekwijzen wil Barth recht doen, door immanent-trinitarisch uit te gaan van het *filioque* en dat als volgt te begrijpen: de processie van de Geest is van de gemeenschappelijke *ousia*, van het ene God-zijn van de Vader en de Zoon. Dit kan echter ook anders worden gezegd: de Geest gaat uit van de Vader en de Zoon in hun ene God-zijn. Barth gebruikt deze twee wijzen van spreken om de immanente oorsprong van de Geest te verduidelijken. De eerste wijze van formuleren (de Geest gaat uit van het ene God-zijn van de Vader en de Zoon) fundeert het spreken over de Geest in *actieve* termen – Hij is de Mediator. De tweede wijze van formuleren (de Geest gaat uit van de Vader en de Zoon in hun ene God-zijn) fundeert het spreken over de Geest in *passieve* termen – Hij is de gemeenschap, de wederzijdse Liefde. En omdat de Geest ook van de Zoon uitgaat, is Hij economisch gezien ook te beschouwen als de macht van Christus.

Een vergelijking van beide posities komt er als volgt uit te zien:

- Beiden betrekken de economische en immanente triniteit nauw op elkaar. De immanente triniteit is de mogelijksvoorwaarde (Rahner) of de vooronderstelling (Barth) van de economische. Uitspraken over de werkingen van de economische mogen niet tegengesteld zijn aan de uitspraken over de zijnswijze van de immanente triniteit en vice versa (Barth) en sommige werkingen moeten niet ‘slechts’ als geappropriëerd, maar als eigenlijk (proper) beschouwd worden (Rahner).
- Rahner ziet de Geest als Gave, die vanwege de *ousia*, het wezen van God, ook in actieve termen geduid moet worden (de Gave die de aanname bewerkstelligt); maar dit blijft bij hem impliciet. Barth ziet de Geest én als gemeenschap én als ‘Mediator of communion’ – dit laatste vanwege de *ousia*. Dus het spreken in actieve termen is bij beiden gebaseerd op het wezen van God, de *ousia*.
- Het eerste onderscheid is dat Barth de Geest koppelt aan het woord Gemeenschap, en Rahner aan het woord Gave. Daarbij moet echter aangetekend worden dat deze Gave een gemeenschap tussen God en mens schept. Het menselijk subject gaat delen in de zelfcommunicatie van het goddelijke leven.
- Het tweede onderscheid is dat volgens Rahner de Vader de bron van de triniteit is, terwijl dat volgens Barth de *ousia* is, het ene God-zijn van de Vader en de Zoon.

7.2 Waardering

7.2.1 Monopersonal trinitarism

In het inleidende hoofdstuk hebben we aangegeven dat keuze voor Rahner en Barth als te bestuderen theologen mede is gebaseerd op hun trinitarische godsconceptie. Beiden zijn vertolker van de positie die als *monopersonal trinitarism* (Den Bok) is betiteld.¹²⁶ Om tot een waardering van hun onderscheiden visies op de Geest in de immanente triniteit te kunnen komen, moet eerst de keuze voor dit *monopersonal trinitarism* verdedigd worden; een keuze die in de hedendaagse visies op de triniteit geen

¹²⁶ Hfd. 1, par. 4.2 en 5.

gemeengoed is.¹²⁷ Zou dit *monopersonal trinitarism* volgens ons slechtere papieren hebben dan het *social trinitarism*, dan vindt dat namelijk ook zijn weerslag op de waardering van de visie op de Geest in deze positie. Dat is echter niet het geval; we spreken een voorkeur uit voor het *monopersonal trinitarism* vanwege de volgende overwegingen.

We beseffen dat er allerlei nuanceverschillen tussen de verschillende posities binnen het *social trinitarism* kunnen worden benoemd, en dat het moderne persoonsbegrip als subjectief, zelfbewust, autonoom individu niet per definitie één-op-één geldt voor de verdedigers van het *social trinitarism* voor de immanente triniteit,¹²⁸ maar dat neemt niet weg dat er een tendens is om te spreken over meerdere Aktcentra binnen de immanente triniteit. Het concept van de triniteit wordt dan een gemeenschap van drie personen (in de moderne zin van het woord). De triniteitsleer ontwikkelt zich dan richting een lichte vorm van tritheïsme, en dat is onzes inziens niet wenselijk. De retorisch bedoelde vraag van Kasper in zijn commentaar op de trinitarische posities van Rahner en Barth, namelijk ‘of modalisme of zwak theïsme vandaag de dag niet een veel groter gevaar is dan het tritheïsme waar Barth en Rahner zich tegen verzetten’¹²⁹ zouden we namelijk niet direct bevestigend willen beantwoorden. Integendeel. Zeker met het oog op de wereldwijde ontmoeting van de Kerk met de islam, waarin de vraag ‘of het christendom geen verkapte vorm van tritheïsme leert’ een belangrijke plaats inneemt, is volgens ons een zwak tritheïsme een groter gevaar dan het modalisme.

We gaan met Rahner en Barth uit van het *monopersonal trinitarism*. We willen daarbij nog het volgende opmerken. Dat de Zoon en de Geest volgens de bijbel spreken, bidden, roepen en zuchten tot God (zie voor het roepen en zuchten van de Geest tot God Openb. 22, 17 en Rom. 8, 26), en dus in de openbaring als Aktcentra worden gezien – zoals ook Rahner en Barth dat doen –, impliceert nog geen drie Aktcentra in de immanente triniteit. Het is volgens ons goed mogelijk dit bidden en zuchten als een ‘innerlijk gesprek’ en soms zelfs als een ‘innerlijk conflict en een innerlijke tweestrijd’ van God te zien, analoog aan de wijze waarop een mens een innerlijk conflict kan hebben. Zoals een mens zich kan verplaatsen in de rol en de positie van de ander en daardoor tot een innerlijk gesprek komt met zichzelf, zo doet God dat op intensere wijze door mens te worden (de Zoon) en in de mens in te wonen, mee te voelen en te zuchten (de Geest).¹³⁰

7.2.2 Het filioque?

Om vraagstuk van het *filioque* goed te behandelen, moet eerst worden ingegaan op de relatie tussen Christus en de in de schepping werkende Geest. Met Rahner en Barth stellen we dat het leven, sterven en de opstanding van Jezus de oorzaak van het heil voor de wereld zijn. Met Rahner (Barth behandelt dit thema niet expliciet, zoals we

¹²⁷ Zie N. den Bok, *Communicating the Most High* voor een weergave en een analyse van verschillende hedendaagse concepten van de triniteit.

¹²⁸ T.G. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, T&T Clark, Edinburgh, 1995, p. 119.

¹²⁹ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, p. 351: “Und ist heute der Modalismus bzw. Schwächlicher Theismus nicht die weit größere Gefahr als der Tritheismus, den Barth und Rahner beschwören?”

¹³⁰ Zie voor het begrip ‘innerlijke tweestrijd’ en deze hele gedachte: H. Veldhuis, *Kijk op geloof. Christelijk geloof uitgelegd*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2005, p. 121.

gezien hebben) stellen we dat de universeel werkende Geest georiënteerd is op het Woord dat vlees wordt. Christus is het universele grondsacrament van het heil. Vanwege Christus en het heil dat Hij brengt, is de Geest sinds de schepping werkzaam en betrokken op Hem en via Hem op God. De universele werking van de Geest is gericht op het Christusgebeuren; Jezus Christus is de *causa finalis*, dat wil zeggen het hoogtepunt, de grond en het doel van de mededeling van de Geest aan de wereld.¹³¹ Er is een directe samenhang tussen het leven en sterven van Christus en de begunadiging van de mens.

Deze samenhang blijkt ook duidelijk uit de manier waarop Rahner de zelfmededeling van God ziet, namelijk als bestaande uit twee nauw met elkaar verbonden zendingen. De zelfmededeling geschiedt in Waarheid (het vleesgeworden Woord) en Liefde (de Geest).

Wat betekent dit voor het *filioque*? Barth verdedigt het *filioque* om te benadrukken dat de Geest ook de Geest van de Zoon, de Logos is. Dit motief delen we. Echter, juist om te benadrukken dat de universeel werkzame Geest de Geest van het Woord is, heeft het onze voorkeur niet te spreken over ‘de Geest die uitgaat van de Vader en de Zoon’, maar over ‘de Geest die uitgaat van de Vader door de Zoon, de Logos’. Want het *filioque* stelt dat de Geest niet alleen uit de Zoon uitgaat, maar ook – buiten de Logos om – uit de Vader. Op deze wijze kunnen de schepping en de werking van de Geest in de schepping als zelfstandig worden gezien, los van de menswording, en is de samenhang tussen de menswording en de universele werking van de Geest minder direct.¹³² Deze directe samenhang is wel gegeven met de formule: de Geest die uitgaat van de Vader door de Zoon.

7.2.3 Waardering immanente triniteit van Barth en Rahner

We geven dus de voorkeur aan het *monopersonal trinitarism*, en spreken liever over de Geest die uitgaat van de Vader door de Zoon dan over het *filioque*. Dit betekent het volgende voor de waardering van de visies van Barth en Rahner op de immanente triniteit.

Barth is een verdediger van het *filioque*. Hij doet dat op originele wijze en biedt door zijn verwoording van de triniteit een basis om zowel in passieve als in actieve woorden over de Geest en Zijn werk te kunnen spreken. Vanwege de actieve rol die hij de Geest toekent in de immanente triniteit is deze een volwaardige triniteit en geen biniteit, zoals wel gesuggereerd is. Toch volgt uit onze visie op de immanente triniteit en met name op het *filioque*, dat we Barths weergave van de immanente triniteit niet overnemen; daarvoor is de nadruk die hij legt op het *filioque* te sterk.

Rahners concept van de triniteit is wel zodanig opgebouwd dat gesteld kan worden dat de Geest uitgaat van de Vader door de Zoon. God de Vader spreekt Zich uit (de Logos) en neemt Zijn zelfuitspraak in liefde aan (de Geest). De Geest gaat dus niet buiten de Logos om ook van de Vader uit, maar door de Logos van de Vader. We willen een aantal opmerkingen maken om onze overwegend positieve waardering van de triniteitsleer van Rahner verder uit te werken.

¹³¹ Zie hfd. 2, par. 3.2.2.5.

¹³² Zie voor deze gedachte ook: A. van de Beek, *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*, Kok, Kampen, 1998, p. 121.

Er is terecht kritiek geuit op de manier waarop Rahner de traditionele betekenis van de leer der appropriaties ziet en verwoordt.¹³³ Zijn leer van de triniteit had aan kracht gewonnen als hij daarbij rekening had gehouden met de juiste betekenis van deze leer der appropriaties. Toch is er volgens ons een verschil tussen deze traditionele leer en Rahners visie op de relatie tussen de immanente en economische triniteit. Gaan we daarbij uit van de definitie die Kasper geeft van appropriaties: *‘Die Zueignung von Eigenschaften oder Tätigkeiten, die allen drei Personen aufgrund ihres Wesens gemeinsam zukommen, die aber einer einzelnen Person zugesprochen werden, weil sie in einer gewissen Verwandtschaft mit den jeweiligen Proprietäten (Eigentümlichkeiten) stehen,’*¹³⁴ dan mogen we volgens ons stellen dat Rahner een vraagteken zet bij het eerste deel van deze definitie. De incarnatie komt volgens hem niet alle drie de personen op grond van hun gemeenschappelijke, goddelijke wezen toe, maar alleen de tweede persoon, de Logos, de zelfuitspraak van de Vader. Wil God mens worden, dan is dat alleen mogelijk door de menswording van de Logos. Dus al valt zijn weergave van de traditionele leer van de appropriaties te bekritisieren, Rahners eigen visie op de verhouding tussen de immanente en economische triniteit staat of valt daar niet mee. Wij volgen hem in de stelling dat de menswording het eigen werk (proper) van de Logos is en de inwoning dat van de Geest. Mede omdat zo het modalisme vermeden wordt.

Wanneer God Zichzelf in vrijheid mededelen wil, gebeurt dat niet ‘toevallig’ maar noodzakelijk door de twee zendingen, van de Logos en van de Geest, zo kan op grond van Rahners axioma worden gezegd. Deze zijn niet tot elkaar te herleiden en kunnen ook niet los en onafhankelijk van elkaar geschieden, de zending van de Waarheid niet zonder de Liefde en die van de Liefde niet zonder de Waarheid. Zij veronderstellen elkaar wederzijds. De Waarheid moet daarbij wel worden verstaan als gedane waarheid, waarvan de liefde het hart is. Het hart van Jezus is het hart vol met de liefde van God voor de mensen. De liefdevolle God wil Zichzelf mededelen aan de mensen, omdat Hij hun heil op het oog heeft en Zijn liefde wil delen. Daartoe komt Hij als Zoon en Geest naar deze wereld.¹³⁵

Tot slot nog de volgende, interessante observatie. De zendingen van de Logos en de Geest zijn nauw met elkaar verbonden en wederzijds van elkaar afhankelijk. Deze wederzijdse afhankelijkheid ziet Rahner ook in de immanente triniteit. Hij stelt in een analyse van de klassieke ‘psychologische’ triniteitsleer, dat de uitspraak van de Logos door de Vader gebeurt *in een beweging van de liefde*, die in het uitgaan van de Geest

¹³³ Zie hfd. 2, par. 5.4.1.

¹³⁴ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, p. 344.

¹³⁵ We hebben er eerder (zie hfd. 1, n. 17) op gewezen dat het boek *Grundkurs des Glaubens* geen apart hoofdstuk over de heilige Geest heeft; na het hoofdstuk over Jezus Christus volgt het hoofdstuk over de Kerk. Dit wil echter niet zeggen dat Rahner niet over de Geest spreekt, noch dat de zelfmededeling van God niet meer bestaat uit twee zendingen. Het boek werkt dit misverstand wel in de hand, doordat de genadeleer, die de leer van de Geest is, behandeld wordt in de twee paragrafen die spreken over de zelfmededeling van God (p. 123-139). Deze staan voor de triniteitsleer en voor de onderscheiding van de beide grondmodaliteiten (de zendingen) van de goddelijke zelfmededeling. Een hoofdstuk over de heilige Geest na het hoofdstuk over Jezus Christus had zeker niet misstaan. Zie voor een nadere analyse van de pneumatologie in *Grundkurs des Glaubens*: R. Kern, *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, p. 206-241.

tot voltooiing komt.¹³⁶ De Vader spreekt Zich vanwege Zijn volheid van zijn *in liefde* uit (de Logos), en Hij neemt Zijn zelfuitspraak in ontvangst (de Geest). Daarmee is de wederzijdse afhankelijkheid gegeven: de Logos is afhankelijk van de liefde, de Geest afhankelijk van de Logos. Zo wordt bovendien ook in de immanente triniteit een belangrijke plaats toegekend aan de liefde zonder dat deze gezien wordt als een wederzijdse, twee akten veronderstellende liefde tussen de Vader en de Zoon.¹³⁷

We vatten het bovenstaande samen. We gaan met Rahner en Barth uit van het *mono-personal trinitarism* en zien het bidden, spreken en zuchten tot God door Jezus en de Geest hier op aarde, als een innerlijk gesprek en tweestrijd in God Zelf. We spreken in de immanente triniteit liever over de Geest 'die uitgaat van de Vader door de Zoon' dan over het *filioque*, zodat de oriëntatie van de universeel werkende Geest op het vleesgeworden Woord ook immanent-trinitarisch gefundeerd wordt. De zelfmededeling van God geschiedt vrijwillig, uit liefde. Hij is uit liefde opzoek naar de mens, omdat Hij hem Zijn heil gunt. De zelfmededeling is een mededeling in gedane waarheid (het vleesgeworden Woord) en Liefde (de Geest). Door deze zendingen als eigen (proper) aan respectievelijk het Woord en de Geest te beschouwen, wordt het modalisme vermeden.

8 UITLEIDING

Hoofdstuk 4 overziende komen we tot de conclusie dat Barth en Rahner in beantwoording van de probleemstelling niet diametraal tegenover elkaar staan. Integendeel, hun antwoorden kom in grote lijn overeen. Maar er zijn, zoals we gezien hebben, wel verschillen te benoemen, met name in de ecclesiologie en in de visie op de verhouding tussen geloof en ervaring. In het volgende hoofdstuk zullen we de opbrengst van het huidige systematisch weergeven en een aantal conclusies trekken.

¹³⁶ *MySal*, p. 394, n. 41: "Ferner hat für jede Geistmetaphysik auch die Erkenntnis als solche schon ein Moment des Willens und somit der Liebe an sich. Auch von daher ist die Aussage des Logos als solchen geschehend in einer Bewegung der Liebe, die in der Hauchung des Geistes zu ihrer Vollenung kommt."

¹³⁷ Het is interessant deze uitspraak van Rahner (de Vader spreekt zich in liefde uit) te vergelijken met het concept van de immanente triniteit van Weinandy in *The Father's Spirit of Sonship*. Hij stelt de Zoon uit de Vader 'geboren wordt' in en door de liefde, in en door de Geest. Het geboren worden van de Zoon en het uitgaan van de Geest gebeuren, logisch gezien, op hetzelfde moment (p. 72). Ook Weinandy stelt dus dat de liefde een rol speelt bij het uitspreken van de Logos. En feitelijk veronderstelt hij net als Rahner een 'proces', een 'beweging van de liefde' binnen de immanente triniteit. De Zoon 'wordt geboren' in en door de Geest. En doordat de Zoon geboren wordt, wordt de Vader nog meer Vader en de Geest nog meer Geest. Want de Vader is geen Vader zonder Zoon die Hem liefheeft, en de Zoon geen Zoon zonder de Vader lief te hebben, en de Geest is 'pas' Geest als Hij uitgaat van de Vader en de Zoon (p. 73, 74). Rahner stelt niet dat de Vader meer Vader wordt door Zich uit te spreken, maar spreekt wel over de beweging van de liefde richting de voltooiing van de Geest. Een mooie gedachte, die – zoals Weinandy laat zien – maakt dat de liefde ook in de immanente triniteit in zekere zin een actieve rol wordt toegekend.

5 Conclusie

Nu we de antwoorden van Rahner en Barth op de vraag naar het verschil tussen de werking van de Geest in de schepping en na de uitstorting en de daarmee samenhangende vragen geanalyseerd hebben en duidelijk hebben gemaakt waarin beide auteurs verschillen, trekken we in dit afrondende hoofdstuk een drietal conclusies. Allereerst concluderen we dat de antwoorden van Rahner en Barth in grote mate overeenkomen (zie paragraaf 1). Onze tweede conclusie is dat zowel de theologie van Rahner als die van Barth ons veel te bieden heeft in het nadenken over de werking van de heilige Geest in de schepping in verhouding tot de werking van de Geest sinds de uitstorting van de Geest; beide theologen bieden een rijke oogst aan pneumatologische gedachten, die bovendien relevant zijn met betrekking tot een aantal actuele kwesties die spelen in de Kerk en de theologie (zie paragrafen 2 en 3). In de derde plaats stellen we vast dat de antwoorden van Barth en Rahner – hoewel ze in grote mate overeenkomen – toch niet identiek zijn. Er zijn namelijk twee belangrijke verschillen in de uitwerking van de antwoorden aan te geven. We zullen deze benoemen en onze eigen voorkeur uitspreken (paragraaf 4). We sluiten dit hoofdstuk af met een algehele slotconclusie (paragraaf 5).

1 GROTE MATE VAN OVEREENKOMST

Vergelijken we de antwoorden van Rahner en Barth met elkaar dan is een belangrijke conclusie dat deze elkaar meer overlappen dan op voorhand – althans door ons – werd verwacht. Is Barths theologie onder meer bekend vanwege de christologische concentratie en Rahner – voor zover hij in het Nederlandse taalgebied überhaupt bekend is – van zijn spreken over het anonieme christendom, in hun denken over de Geest lopen hun posities niet ver uiteen. Zeker voor hun beider antropologieën geldt dat de pneumatologie een grote rol speelt, zoals we zagen in de vergelijking.

Globaal gezien luidt het antwoord dat zowel Rahner als Barth op de probleemstelling geeft, als volgt. De werking van de Geest in de schepping zorgt ervoor dat de mens in staat is om God te vernemen, om God te kennen. De rol van de Geest in de schepping wordt door beiden ingevuld vanuit het denken over de feitelijke voorwaarden van de openbaring. Zonder werking van de Geest in de schepping is de mens niet in staat Gods openbaring te ontvangen.

Meer uitgewerkt zijn hun antwoorden als volgt te formuleren. Bij Rahner is er sprake van een essentiële wisselwerking en van een synthese tussen beide werkingen; bij Barth is de werking van de Geest in de schepping vooronderstelling van en gedomdelleerd naar de werking van de Geest in het verbond. Beide werkingen liggen bij hem dan ook in elkaars verlengde en zijn bij het tot geloof komen van de mens moeilijk in het denken te onderscheiden.

Het antwoord van Rahner op de probleemstelling luidt dus, dat genade essentieel interactief is; met andere woorden dat de werking van de Geest op transcendentiaal niveau en de werking van de Geest ná de uitstorting essentieel interactief zijn. Er vindt dus, volgens Rahner, tussen beide werkingen een wisselwerking plaats. Door de transcendente werking van de genade (de Geest), is het mogelijk het evangelie te verstaan. En door de verkondiging wordt de mens zich deze transcendente ervaring bewust en verdiept deze zich.

Deze – door de Geest verhoogde – transcendente beweging is gericht op de nabije God en wordt door Rahner dan ook wel ‘begenadigde transcendente ervaring’ genoemd. Dat is de ervaring die de basis is voor de concrete ervaring van een zijnde, en die zich uitwerkt en opmerkelijk maakt in het *Dasein* van de mens. Het is met name dit laatste waarin Rahners antwoord verschilt van dat van Barth.

Rahner weet, door te spreken over de werking van de Geest op transcendentiaal niveau, een antwoord te geven op een aantal belangrijke vraagstukken.

1. Zo geeft hij een doorwrocht antwoord op de vraag naar de betekenis van Gods heilswil voor de mensheid. De Geest werkt op transcendentiaal niveau, in de modus van een aanbod. En dat geldt, vanwege de universele heilswil van God, ieder mens. Ieder mens krijgt de genade in elk geval aangeboden. Zo weet Rahner de universele heilswil te vertalen in het begrip ‘bovennatuurlijk existentieel’. Ieder mens – ook de mensen die chronologisch gezien voor Christus leefden of die, na Christus levend, nooit met het evangelie in aanraking zijn gekomen – krijgt de genade van God op transcendentiaal niveau in elk geval aangeboden; bovendien behoort deze genadige toewending tot de constitutie van ieder mens.
2. Ten tweede weet Rahner de vraag naar de mogelijkheid van de mens om God Zelf te ontvangen te beantwoorden, zonder daarmee het onderscheid tussen Schepper en schepsel op te heffen en zonder daarmee tegen de natuur van de mens in te gaan. Het behoort volgens hem namelijk tot de constitutie van de mens een bovennatuurlijke openheid naar God te hebben.
3. Bovendien wordt – ten derde – zo een antwoord gegeven op de vraag naar de verhouding tussen genade enerzijds en de vrijheid om al dan niet positief op deze genade te reageren, anderzijds. Ieder mens krijgt de genade in elk geval aangeboden en kan op dat aanbod in vrijheid reageren.
4. Ten vierde sluit Rahner aan bij de klassiek-christelijke notie van de natuurlijke gerichtheid van de mens op God, een notie die binnen het moderne scheidingsdenken – de natuur is wezenlijk neutraal en de genade is niet van wezenlijke betekenis voor deze natuur – wordt miskend. Rahner weet deze notie te verdiepen door aan te geven waar de overtuiging van deze gerichtheid van de mens op God op berust.¹ Deze berust niet op een analyse van de mens als zodanig, maar volgt uit een analyse van de mens als hoorder van het Woord

¹ Zie I.J. Smedema, *Grond onder de voeten*, p. 244. Hij stelt deze vraag aan wat door hem (en door ons, zie hoofdstuk 2) de ‘Utrechtse school’ wordt genoemd, wanneer hij schrijft: “Men kan echter de vraag stellen waar de overtuiging van deze essentiële gerichtheid van de mens op God op berust.”

(*Hörer des Wortes*) en uit een toepassing van de algemene heilswil van God. Het aanbod van genade maakt dat de natuur van de mens op God gericht is, en bij Hem zijn rust vindt. De genade maakt dat de natuur van de mens gericht is op de genade.

Het is onzes inziens van grote waarde dat Rahner een oplossing aandraagt voor deze vier vraagstukken die ook vandaag de dag belangrijk zijn. Daarnaast heeft de pneumatologie van Rahner grote waarde omdat deze betrokken is op de context van de moderne samenleving; een samenleving die zich kenmerkt door *pluralisme* en een *immanent ervaringskader*. We noemen een aantal punten waaruit deze waarde van Rahners pneumatologie blijkt.

1. Ten eerste beseft Rahner goed dat het – vanwege het pluralisme en het immanente ervaringskader – van fundamenteel belang is dat de mens tot persoonlijke ervaringen van de Geest komt en op deze persoonlijke ervaringen gewezen wordt. Niet slechts de *toezegging* van de werking van de Geest, maar de *persoonlijke ervaring* van de Geest is belangrijk. De transcendentale ervaring, die zich manifesteert in bepaalde categoriale ervaringen en door de openbaring wordt herkend en verdiept, is voor hem dan ook van fundamentele betekenis. Het immanente ervaringskader staat in verband met de westerse autonomie: de innerlijke ruimte van de mens is zijn innerlijke ruimte. De mens is degene die bepaalt, handelt en denkt. God wordt niet als aanwezig verondersteld in deze innerlijke ruimte.² Rahner stelt daar tegenover de transcendentale werking van de Geest, die een existentieel is van de mens. De Geest is wél aanwezig en manifesteert Zich ook. De mens moet echter op deze onthematische manifestaties gewezen worden.
2. Daarmee hangt het tweede punt dat we willen noemen samen. Als Rahner ingaat op de vraag hoe mensen hun charisma en Gods leiding kunnen leren kennen, spreekt hij over ‘een synthese-ervaring’. Deze synthese-ervaring – de synthese tussen de transcendentale werking en de categoriale werking van de Geest in een mensenleven – vormt volgens hem een sleutel om Gods roeping en leiding te leren ontdekken. Dit achten wij een belangrijke notie, niet alleen vanwege het ontdekken van het charisma dat op deze wijze geschiedt. Een kernthema in de westerse theologie is de vraag naar de aard van de aanwezigheid van God, die vaak als *verborgen* aanwezigheid wordt geduid. Deze aanwezigheid wordt door de westerse theologie doordacht vanuit het Gans Anders-zijn van God en vanuit de kruisgestalte van Christus. Wij leven echter in de periode na de uitstorting van de Geest en zullen ook vanuit de gave van de Geest de aard van Gods aanwezigheid moeten analyseren en doordenken.³ En daartoe biedt Rahner veel; zijn gehele theologie en met name zijn pneumatologie geeft hier op hoog niveau gestalte aan. Bovendien geeft hij er concreet handen en voeten aan door te wijzen op de synthese-ervaring en de spiritualiteit

² K.L. Bom, ‘Een spiegel uit Latijns-Amerika’, in: *Kontekstueel. Tijdschrift voor gereformeerd belijdenen* nù 27, 4 (2013), p. 10.

³ B. van den Toren, ‘Een incultureel gesprek’, in: *Kontekstueel. Tijdschrift voor gereformeerd belijdenen* nù 27, 4 (2013), p. 23.

van Ignatius van Loyola; hij verbindt zijn theologie daardoor met één van de spirituele bronnen van de christelijke traditie.

De winst is, dat Rahner – in een samenleving die het leven vormgeeft binnen een immanent ervaringskader – een theologie biedt met ruimte voor de aanwezigheid van God, doordacht in het licht van de gave van de Geest; een theologie die daarmee ook voor de wereldkerk van waarde is – met name voor het gesprek met de charismatische theologie uit die werelddelen die dit ervaringskader niet delen.

3. Ten derde achten wij het belangrijk dat Rahner wijst op de naastenliefde als de meest geëigende categoriale ervaring via welke de transcendentale ervaring zich manifesteren kan. Dit betekent een eenheid van hart en handen; de transcendentale ervaring manifesteert zich in het concrete gedrag in de ontmoeting met de medemens. Rahners theologie – mede gebaseerd op de ervaringen van de Geest⁴ – richt de mens dus niet alleen op zichzelf en zijn innerlijk, maar wijst ook naar de medemens, naar de wereld die een persoonlijke wereld is.
4. Het vierde punt waarin de waarde van Rahners pneumatologie in de context van de moderne samenleving blijkt, volgt feitelijk uit het vorige. In Rahners antropologie staat – evenals in de antropologie van Barth – de ontmoeting met de medemens centraal. De mens komt tot zichzelf in de ontmoeting met de ander, die slechts gekend kan worden door middel van empathie en uiteindelijk door liefde. En omdat de liefde van en tot God uiteindelijk de basis vormt voor de liefde tot de ander, is de ontmoeting met deze God de meest fundamentele voor de mens – zoals dat overigens ook voor de antropologie van Barth geldt.
5. Naast deze vier punten – die rechtstreeks met de probleemstelling en de werking van de Geest in de schepping in verband staan – willen we nog een punt aan deze ‘oogst’ toevoegen; een punt dat minder direct met de probleemstelling in verband te brengen is, maar wel van veel betekenis is in de context van de moderne samenleving. Rahner weet in zijn kennisleer een alternatief te bieden voor een rationalistische en objectivistische opvatting van kennis. Doordat het subject het object kan kennen vanwege zijn vooruitgrijpen op het Zijn – het heilige Geheimenis – kan hij stellen dat het mysterie, het geheim, het wezen van de kennis bepaalt. In dat wat wij weten is het niet-weten meegegeven. De rede weet dan ook niet alles, zij is begrensd. De materiële zijnden zijn niet naar hun wezen gekend, wanneer hun materiële samenstelling bekend is; de zin der dingen gaat boven de materie uit.⁵

Spreeken we over de werking van de Geest ná de uitstorting, dan valt bij Rahner de focus op de ecclesiologie. De Kerk is het oer-sacrament van Christus; Christus in de heilige Geest drukt Zich in menselijke daden van geloof en getuigenis uit, hetgeen overigens niet impliceert dat de Kerk niet onder kritiek van de Geest zou staan. De Kerk is een teken, maar wel een voorlopig teken. De Geest stuwt de Kerk vooruit; Hij zorgt via de vrije charismata voor onrust en beweging. Hij vermaant en brengt mensen

⁴ Zie de ondertitel van: *Schriften zur Theologie XII*. Deze luidt namelijk: *Theologie aus Erfahrung des Geistes*.

⁵ Contra D. Swaab, *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot alzheimer*, Uitgeverij Contact, Amsterdam-Antwerpen, 2010v.

tot schuldbelijdenis. De Kerk is dan ook niet alleen teken, maar heeft tevens een pelgrimerend karakter.

Wat de ambtsleer betreft, willen we benadrukken dat volgens Rahner het ambt is getekend door de Geest, maar de Geest niet door de ambten. De ambten zijn gebonden aan de Geest van de Kerk, maar de Geest is niet gebonden aan de ambten. De ambten komen voort uit de Geest van de Kerk. Dat impliceert dat de Geest de vrijheid geeft om zo nodig – bijvoorbeeld vanwege de nood der tijden of omdat de Kerk gestalte moet krijgen in een nieuwe situatie – ambten in te stellen, oude ambten in ere te herstellen, dan wel ambten anders te structureren.

De Geest leidt de Kerk onmiddellijk (via de vrije charismata) en middellijk (via de ambten), maar ook ten opzichte van de ambten is Hij vrij.

Vanuit het wezen van de Kerk zijn dan ook volgens Rahner zowel de sacramenten als de ambten als de vrije charismata te verstaan. De sacramenten zijn namelijk Woordgebeurtenissen waarin het wezen van de Kerk het meest volledig tot haar recht komt; de ambten drukken uit dat de Geest Zich op eschatologische wijze onherroepelijk aan de Kerk verbonden heeft, en de vrije charismata zijn op hun beurt uitdrukkingen van het pelgrimerende karakter van de Kerk.

Het is van belang te benoemen dat Rahner de persoonlijke ervaring van de Geest weliswaar fundamenteel acht, maar dat bij hem de gemeenschap niet op een tweede plaats komt. De genade heeft volgens hem namelijk een incarnatorische structuur⁶ en streeft ernaar om zich in zichtbare gestalten te manifesteren en uit te drukken, dus ook in gestalten die het sociale aspect van het mens-zijn aangaan. Ook dit aspect van het mens-zijn is namelijk verlost. Daarbij komt dat de categoriale openbaring noodzakelijk is om de transcendentale te herkennen en te verdiepen. Rahner wil het individuele en het gemeenschappelijke aspect niet tegen elkaar uitspelen; het individu heeft de gemeenschap nodig.

3 DE STERKE ACCENTEN VAN DE PNEUMATOLOGIE VAN BARTH

Barths antwoord op de probleemstelling is gebaseerd op de verhouding tussen schepping en verbond. Hij ziet de werking van de Geest in de schepping als vooronderstelling van en gemodelleerd naar de werking van de Geest in het verbond; beide werkingen liggen dan ook in elkaars verlengde. De werking van de Geest in de schepping maakt volgens Barth dat de mens in staat is Gods openbaring te vernemen en dat de mens formeel, onthematisch, georiënteerd is op God; maar hoewel deze oriëntatie onthematisch is, manifesteren *haar gevolgen* zich wel in het *Dasein* van de mens. De gevolgen van de oriëntatie maken zich dus manifest in het *Dasein* van de mens, zo zagen we, maar ze zijn geen impliciete ervaringen van de Geest.

We zullen nu de sterke kanten van de pneumatologie van Barth benoemen. We beginnen met het geven van een algemene indruk en vervolgens laten we een aantal inhoudelijke punten de revue passeren.

⁶ Zie hfd. 2, par. 2.3.3.

1. We waarderen het positief dat de pneumatologie in Barths rondom Christus gecentreerde theologie een weliswaar minder opvallende, maar belangrijke rol speelt. Dat geldt voor de openbaringsleer waarin hij spreekt over de objectieve en subjectieve werkelijkheid van de openbaring. Dat geldt eveneens voor de leer van de incarnatie en voor de wijze waarop Barth de verhouding tussen Christus en de geschapen mens denkt. Barth benadrukt conform zijn christologisch uitgangspunt de universele betekenis van Christus. Christus heeft de menselijke natuur aangenomen – zo stelt Barth – en het mens-zijn is vanwege deze ontologische verbondenheid op God georiënteerd. Hij vult deze christologische notie echter aan met een pneumatologische. Het is volgens Barth namelijk de Geest die deze verbondenheid van God in Christus met de menselijke natuur concreet toepast op de gestalte van de natuur van ieder mens – zo zagen we in de analyse van zijn theologische antropologie;⁷ het is door de Geest dat de mens fundamenteel open is tot God in Christus. Ook in zijn antropologie – waarvan de ware mens Jezus het uitgangspunt vormt – is er veel ruimte voor de werking van de Geest. De Geest is namelijk de grond van de mens als ‘ziel van zijn lichaam’.
2. Maar niet alleen het feit dát de pneumatologie een belangrijke rol speelt in zijn denken, ook een aantal inhoudelijke accenten die Barth in zijn pneumatologie legt, waarderen we positief. Dat geldt voor de nadruk die Barth legt op het vermanende karakter van het werk van de heilige Geest. De Kerk is de plaats waar de Geest werkzaam is, maar daarmee ook de plaats waar een genadig oordeel heerst, waar mensen beproefd en gelouterd worden. Er is namelijk ook een geschiedenis van zonde, van ontkenning en verdraaiing van de zelfopenbaring van God – juist ook in de Kerk – en de mens zal daarmee geconfronteerd moeten worden. Maar dit vermanende en oordelende werk geldt volgens Barth niet alleen voor het werk van de Geest in de Kerk. Gemodelleerd naar dit werk geldt het ook voor de werking van de Geest in de schepping. Ieder mens staat onder het oordeel van de Geest. Zonder de werking van de Geest is niet alleen niet mogelijk te geloven, de mens is zonder Geest überhaupt niet in staat te leven.
3. Hiermee hangt het volgende inhoudelijke punt samen dat we als sterke kant van Barths pneumatologie aan de orde willen stellen. Barth benadrukt in zijn theologie het tegenover van het Woord. De openbaring van God ‘komt van de overkant’, en is de zondige mens dus vreemd. Daarom is het werk van de Geest ook confronterend. Deze God is niet direct ervaarbaar, niet onmiddellijk in het innerlijk van de mens tegenwoordig, maar altijd de vreemde God die indirect tot ons komt. In zijn pneumatologie stelt Barth echter tevens dat de mens God kan vernemen juist vanwege de Geest, die in de mens het meest intieme is, en de ziel tot Zijn woning maakt. God is dus enerzijds *niet* onmiddellijk in het innerlijk van de mens tegenwoordig, anderzijds is de Geest het meeste intieme. Dit laatste sluit overigens goed aan bij Barths stelling dat er door Jezus ‘een onverwoestbare en oorspronkelijke overeenstemming is met ieder ander mens’. God is dus de zondige mens weliswaar het meest vreemd, maar in de Geest ook het meest nabij. We stuiten hier op een grondstructuur in Barths denken – namelijk het aan de ene kant benadrukken van het vreemde van God

⁷ Hfd. 3, par. 4.3.4.

(die de gans Andere is) en het aan de andere kant beamen van de werking van de Geest in de schepping en de verbondenheid van de mens Jezus met ieder ander mens. We waarderen deze grondstructuur in het denken van Barth als positief. Ze biedt namelijk een diepzinnige doordenking van de verhouding tussen God en de (zondige) mens, naar analogie van de menselijke relatie tussen man en vrouw (volgens Barth de oervorm van menselijke relaties), een relatie die eveneens bestaat uit een samengaan van afstand en nabijheid.

4. Ook willen wij de antropologie noemen. Evenals Rahner legt Barth sterke nadruk op het medemenselijk zijn van de mens. In zijn antropologie staat de ontmoeting met de medemens centraal; de mens is wezenlijk medemenselijk en komt tot zichzelf in ontmoeting met de ander en vooral – en primair – in ontmoeting met de Geest, die de eenheid van ziel en lichaam garandeert en de mens als ‘ziel van zijn lichaam’ staande houdt. We zien hier weer de structuur van nabijheid en afstand. De mens is primair ziel van zijn lichaam om God – die zich middellijk openbaart – te kunnen ontmoeten; deze eenheid van ziel en lichaam wordt echter gegarandeerd door de Geest die dus al de mens nabij is en ontmoet.
5. Hierop voortbordurend biedt Barth vanuit de eenheid van ziel en lichaam een antropologie waarin het denken, het willen en het handelen niet gescheiden worden maar hun eenheid vinden in de oriëntatie op God.⁸ Er is geen losse, van het lichaam gescheiden, ziel die denkt, noch is er een los van de ziel handelend lichaam. De ziel kan zonder lichaam (denk aan de zintuigelijke waarnemingen) niet denken, noch het lichaam zonder ziel handelen.
6. Ten slotte noemen we de wijze waarop Barth de verhouding tussen Christus en de Geest in zijn verzoeningsleer invult. Enerzijds beschouwt hij de uitstorting van de Geest als één van drie komsten van Christus (naast de incarnatie en de wederkomst), wat zou kunnen wijzen op een pneumatologisch tekort in zijn denken, maar anderzijds vult hij de ‘Weisung des Sohnes’ juist weer pneumatologisch in. Dus hoewel hij de nadruk legt op de werkzaamheid van de opgestane Christus, is ook in zijn verzoeningsleer een weliswaar minder opvallende, maar belangrijke rol weggelegd voor de heilige Geest. Bovendien heeft Barth zijn leer van de immanente triniteit zó opgebouwd, dat zowel in actieve als in passieve termen over de heilige Geest kan worden gesproken. Het is niet ondenkbaar dat hij in de leer van de verlossing meer in actieve termen over de heilige Geest zou hebben geschreven.

4 DE VERSCHILLEN GEWAARDEERD

Een belangrijke conclusie is dat er een grote mate van overeenkomst bestaat tussen het antwoord van Barth en dat van Rahner op de probleemstelling. Ook zien we – en dat is de tweede conclusie – bij beide auteurs in hun nadenken over de heilige Geest een veelheid aan waardevolle gedachten. Maar er zijn twee verschillen die niet samen te denken zijn en dus vragen om een keuze onzerzijds voor één van beide visies, namelijk:

⁸ D.J. Price, *Karl Barth's anthropology in light of modern thought*, p. 275.

1. Het verschil in visie op de ervarbaarheid van de onthematische werking van de Geest in de schepping.
2. Het verschil in visie op de Kerk.

Ad 1: Rahner stelt dat de werking van de Geest in de schepping zich uitwerkt en opmerkelijk maakt in het *Dasein* van de mens en ervaring is. Barth stelt dat de oriëntatie op God, door de werking van de Geest veroorzaakt, zich wél manifesteert in het *Dasein* van de mens, maar spreekt niet over onthematische ervaringen van de Geest Zelf. Rahner gaat dus een stap verder dan Barth; hij veronderstelt zowel dat de door de Geest veroorzaakte oriëntatie op God zich manifesteert, als dat Geest in Zijn werking in de schepping Zelf ervarbaar is.

Op grond van de methodische en inhoudelijke analyse die we aan dit onderwerp gewijd hebben,⁹ spreken wij onze voorkeur uit voor het antwoord van Rahner. Er is – zo kan worden geconcludeerd op grond van ons onderzoek – onzes inziens veel voor te zeggen de schepselmatige werking meer ruimte te geven dan Barth doet. Anders wordt het onderscheid tussen zijn en kennen, en zijn en ervaren te groot. De mens zou wezenlijk bepaald zijn door de Geest, zonder dat hij daar weet van zou hebben. Zulke ruimte is er bij Barth zeker ook, omdat hij de oriëntatie op God van ieder mens wél manifest ziet worden in materiële ervaringen.

Rahner laat vanuit zijn symboolontologie zien dat de naastenliefde hét symbool is van de onthematische liefde tot God, een liefde die ook weer gedragen wordt door God. De naastenliefde wordt gedragen door de liefde *van* God en door de transcendente oriëntatie *op* God; in de naastenliefde zal de Geest zich primair manifesteren.

Daarbij willen we aanvullen dat de daad van naastenliefde, zeker als deze de gestalte heeft van een zelfopoffering, niet alleen voor het subject maar zeker ook voor het object van deze daad een instrument van openbaring kan zijn. Het geldt zelfs voor derden, dus voor hen die subject noch object zijn, dat een daad van naastenliefde een instrument van openbaring kan zijn. 'In zulke momenten weten mensen zich van aanzicht tot aangezicht voor God gesteld, als een 'ik' tot een 'ik'.'¹⁰

Ad 2: Voor Rahner is de Kerk het oer-sacrament dat zijn volledige uitdrukking vindt in de sacramenten; Barth benadrukt het getuigeniskarakter van de Kerk. De Kerk kan en moet volgens hem van de genade getuigen, maar is – als deelhebber van de geschiedenis van de zonde – niet meer dan getuige. Uit de analyse van de ecclesiologie van Barth bleek echter, dat ook hij evenals Rahner stelt dat de Kerk de genade in woorden en daden present stelt en dat Christus Zich onherroepelijk aan deze Kerk

⁹ Zie hfd. 4, par. 4.2 en 4.3.

¹⁰ S. Paas, 'Gezien en beoordeeld. God ontmoeten in onze schuld', in: *Wapenveld. Over geloof en cultuur* 64, 2, (2014), p. 17. Zie ook: R. Scruton, *The Face of God. The Gifford Lectures 2010*, Continuum, London, 2012, p. 169-178, waar ook Paas naar verwijst.

Dit is dus contra Barth, die de christelijke liefde ziet als het door God mogelijk gemaakte antwoord van de mens (zie hfd. 3, par. 6.2). En tevens contra het mooie artikel van G. Buijs, 'Tegenwind van de Geest', in: E. Borgman, K. van der Kooi, A. van der Kooi, G. Buijs e.a., *De werking van de Heilige Geest in de Europese cultuur en traditie*, Kok, Kampen, 2008, p. 40: "Zijn dit (een zevental punten dat Buijs noemt om de doorwerking van het christelijke geloof en de christelijke liefde te duiden) nu allemaal sporen van de Geest? Ik zou eerder zeggen dat de genoemde inzichten en actiepatronen een reactie zijn op, een antwoord zijn op de Stem, niet de Stem zelf, niet de Geest zelf, wel respons. Wat wij kunnen zien zijn antwoordstructuren, die onmiskenbaar antwoord zijn op een ervaring van agapeïsche presentie: *quia mihi datum est*, er is aan ons gegeven."

verbonden heeft. Ook bij hem heeft de Kerk die eigenschappen die maken dat Rahner de Kerk een sacrament noemt. Dit blijkt tevens uit Barths spreken over de Kerk als ‘aards-historische existentievorm van Christus’, waardoor de mens in ontmoeting met de Kerk ook deze Jezus ontmoet.

Ook in de ecclesiologie geven we de voorkeur aan de positie van Rahner, maar wel met de kanttekening dat we deze willen aanvullen met de notie van Barth dat de daden van de Kerk en ook de Kerk zelf altijd onder kritiek staan van de heilige Geest.

We stellen dan ook met Rahner dat de Kerk het oer-sacrament is, maar willen daarbij – meer dan Rahner dat doet – benadrukken dat de Kerk het sacrament van Christus *in de heilige Geest* is. Christus in de heilige Geest drukt Zich in menselijke daden van geloof en getuigenis uit. Ook willen we benadrukken dat dit niet betekent dat de Kerk niet onder kritiek van de heilige Geest zou staan – een belangrijk accent van de pneumatologie van Barth. Integendeel. We zijn van oordeel dat de Geest die Jezus de kracht gaf Zijn reinigende offer te brengen, door de gekruisigde en opgestane Christus uitgestort wordt om zowel troostend als reinigend in de Kerk werkzaam te zijn.

We spreken in beide gevallen dus de voorkeur uit voor de visie van Rahner. We willen Rahners visie echter aanvullen met accenten van de pneumatologie van Barth.

De eerste aanvulling betreft de nadruk die Barth legt op de structuur van nabijheid en distantie; op het tegenover van het Woord enerzijds en het nabij zijn van de Geest anderzijds. Die nemen we gaarne voor onze rekening. Rahner heeft voor met name het tegenover van het Woord minder aandacht, maar deze notie past wel in zijn denken (God blijft ook in de nabijheid het Mysterie, het heilige Geheimenis). Het Woord is de mens niet wezensvreemd – deze is namelijk op dit Woord georiënteerd – maar in de geschiedenis heerst ook de zonde. En voor de in zonde gevallen mens is het Woord van God en ook God Zelf wél vreemd. Het immanente ervaringskader moet worden opgebroken – zo stellen zowel Barth als Rahner – zo ook de mens zelf.

Ten tweede vinden we – zoals gezegd – de nadruk die Barth legt op het vermanende en oordelende karakter van de Geest van wezenlijk belang, zeker ook in de ecclesiologie. Dus al zien we de Kerk als het sacrament van Christus in de heilige Geest, dan betekent dat nog niet dat de Kerk (ook institutioneel) niet onder kritiek van de Geest zou staan.

Dit spreken over het vermanende en oordelende karakter van het werk van de Geest willen we echter breder trekken dan onzes inziens Rahner en Barth doen. Ook Barth betreft dat niet op de wereldgeschiedenis, voor zover wij dat zien althans.¹¹ Moet er niet een oordelende werking van de Geest in de wereldgeschiedenis verondersteld worden? Johannes spreekt immers over de Parakleet die *de wereld* zal overtuigen van oordeel (Joh. 16, 7). De Geest wordt hier – onzes inziens – een actieve rol toegekend. Is er geen doorgaand oordeel van de Geest van God over alle ideologieën en machten die slachtoffers maken?¹² En zou het geen taak van de Kerk zijn te wijzen op deze

¹¹ *KD III,2*, p. 430.

¹² Zie voor een uitwerking van deze gedachte, die afkomstig is van de Franse filosoof René Girard: B. Goudzwaard, M. Vander Vennen, D. van Heemst, J. Weigand-Timmer, *Wegen van hoop in tijden van crisis. Armoede – milieubederf – onveiligheid – financiële malaise*, Buijten & Schipperheijn Motief, Amsterdam, 2009, p. 235.

werking van de Geest, ook door in woord en daad te kiezen voor deze slachtoffers? Naar onze mening dienen beide vragen positief beantwoord te worden.

5 CONCLUSIE

De vraag hoe de werking van de Geest in de schepping zich verhoudt tot de werking van de Geest na de uitstorting wordt door Rahner en Barth globaal gezien hetzelfde beantwoord: de werking van de Geest in de schepping zorgt ervoor dat de mens in staat is om God te vernemen, om God te kennen. De rol van de Geest in de schepping wordt door beiden ingevuld vanuit het denken over de feitelijke voorwaarden van de openbaring. In de uitwerking van dit globale antwoord zijn er verschillen te ontdekken, met name in de visie op de ervarbaarheid van de werking van Geest in de schepping en in de visie op de Kerk.

We spreken in deze studie de voorkeur uit voor het antwoord van Rahner, maar willen zijn antwoord aanvullen met een aantal accenten van het antwoord van Barth.

De Geest is universeel werkzaam en heeft ‘een verborgen omgang’ met ieder mens. Ieder mens krijgt de genade aangeboden, een aanbod dat behoort tot de constitutie van de mens en maakt dat de mens georiënteerd is op de genade.

Deze universele werking kan zich manifesteren, en manifesteert zich vooral in de naastenliefde. De onthematistische liefde voor het heilige Geheimenis maakt zich manifest in de liefde tot de naasten; zij is daar namelijk ook de bron van. Maar slechts door de categoriale openbaring kan deze ervaring ontdekt en begrepen worden en zich daardoor ook verdiepen. Naast de naastenliefde zijn er ook andere ervaringen die meer geleidend zijn, waardoor de begenadigde transcendentale ervaring zich manifesteren kan.

De visie van Rahner biedt de mogelijkheid om de werking van de Geest met het leven van de moderne mens te verbinden – een grondmotief van Rahner. De Geest kan Zich opmerkzaam maken in bepaalde negatieve ervaringen, in bijvoorbeeld een ervaring met de dood of van een tekort, van wat de mens niet heeft (waarbij kan worden gedacht aan Barths spreken over ‘de onrust die de mens niet niet kan hebben’). Maar ook bepaalde positieve ervaringen (waaronder de naastenliefde de meest belangrijke is) die de mens ook opdoet, kunnen als manifestaties van de Geest geduid worden en zo worden verbonden met het christelijke geloof en daardoor worden verdiept. Ook in die ervaringen is de Geest volgens Rahner namelijk op onthematistische wijze manifest.

Daarnaast biedt de theologie van Rahner ruimte aan de mystieke traditie – met aandacht voor de God die ons meer nabij is, dan wij onszelf nabij zijn –, maar ook deze traditie kan volgens Rahner niet zonder categoriale openbaring om de mystieke ervaringen te kunnen duiden en zo nodig te corrigeren. Wij volgen hem daarin.

Spreken we over het werk van de Geest ná de uitstorting, dan brengt ons dat bij de ecclesiologie. Door het werk van de Geest ontstaat namelijk de Kerk, die onherroepelijk aan de Geest gebonden is. De Kerk is het sacrament van Christus in de heilige

Geest.¹³ De gekruisigde en opgestane Christus drukt Zich in de heilige Geest in de menselijke daden van geloof en getuigenis uit. Hij doet dat met name in de verkondiging en de sacramenten waarvan Hij het subject is. Door de zichtbaarheid van de Kerk in verkondiging, ambt, daad en getuigenis wordt de mens zich van de transcendentale ervaring bewust en verdiept deze zich. Omgekeerd geldt dat het door de transcendentale ervaring mogelijk is het evangelie te verstaan.

We willen in ons antwoord het vermanende en oordelende karakter van het werk van de heilige Geest meenemen. De Kerk is het sacrament van de genade, maar is ook de plaats waar een genadig oordeel heerst, de plaats van een beproefd en gelouterd worden.¹⁴ Ook in de Kerk is er zonde; de Kerk is een zondige Kerk van zondaars. Het is daarom van belang dat de opgestane Christus ook de gekruisigde is en dat het Zijn Geest is die werkzaam is in de Kerk. Zoals de Geest bij de incarnatie betrokken was, zo ook bij het sterven van Jezus en bij Zijn opstanding. Deze Geest is dan ook vermanend en louterend in de Kerk werkzaam. En tevens is de Geest (ook via de Kerk) louterend en oordelend actief in de wereld.

De twee bovengenoemde ecclesiologische uitgangspunten – namelijk (1) de Kerk is een sacrament van Christus in de heilige Geest en (2) de Kerk staat onder het reinigende oordeel van de Geest – vormen de basis voor onze opvatting over de verhouding tussen de charismata en de ambten, over de ambtelijke structuur en over de sacramenten.

Wat betreft de ambten gaan de visies van Barth en Rahner uiteen. Barth stelt dat de trouw van de Geest de basis is van de continuïteit van de Kerk; deze is niet gelegen in het ambt. Rahner is daarentegen van oordeel dat in het ambt de eschatologische verbondenheid van Christus met de Kerk concreet gestalte krijgt. De ambten zijn dienstbaar aan de Kerk en de gelovigen; ze zijn instrumenten in de handen van de Geest en tekens binnen het teken dat de Kerk en de verzameling van gelovigen is.

Wij spreken onze voorkeur uit voor de laatstgenoemde opvatting. Met Rahner zien we de ambten als ‘teken binnen een teken’ en als wezenlijk behorend tot de Kerk. Daarbij tekenen we wel het volgende aan:

Ten eerste is het van belang om de ambten te beschouwen als ‘tegenover’ van en als ‘dienstbaar’ aan de gemeente en de charismata binnen de gemeente. Deze polariteit tussen ambt en gemeente komt het meest tot zijn recht wanneer het drievoudig ambt in de plaatselijke gemeente gesitueerd wordt.

¹³ Een mooie beschrijving van wat het betekent dat de Kerk sacrament is (zonder dat woord te gebruiken), is te vinden bij F. Spufford, *Dit is geen verdediging. Waarom het christendom ondanks alles verrassend veel emotionele diepgang heeft*, Ten Have, 2013ii, p. 200. (Oorspronkelijke titel: *Unapologetic*, Faber and Faber Limited, London, 2012): “Daarom zeggen wij dat de Kerk het lichaam van Christus is: weer zo’n vergelijking die duidelijk is en vragen oproept. De Kerk is dat wat Christus in onze tijd in de wereld doet... Het is geen basis voor verontschuldiging, maar – als het iets is – voor zelfkritiek. Het is een reden om kritischer te zijn op onszelf. Maar het is ook een reden om nooit de hoop te verliezen, nooit de overtuiging los te laten dat de Kerk, hoe stumperend ook, gericht is op de genade. En dat ze, net als Christus, een stuk gereedschap is waarmee God de wereld wil repareren. Iets wat, dankzij God, niet afhangt van het succes van menselijke deugdzaamheid, individueel of collectief, maar *van wat door ons heen ademt en glanst* (cursivering door AG), voor zover wij het toelaten.”

¹⁴ Zie het citaat in voorgaande noot, waarin dit besef ook doorklinkt.

Ten tweede is het nodig dat het missionaire aspect institutioneel vorm krijgt, juist vanwege het feit dat de Kerk ook deelt heeft aan de geschiedenis van de zonden. In elk geval moet de mogelijkheid opengehouden worden dat bepaalde ambten, die in de loop der Kerkgeschiedenis niet tot volledige ontplooiing zijn gekomen, (opnieuw?) geïnstitutionaliseerd kunnen worden (zie bijvoorbeeld het vijfvoudig leiderschap uit Efeze 4, te weten: herders en leraars, maar ook apostelen, profeten en evangelisten, dat niet in de huidige ambtsleer is doorvertaald).

Met Rahner en Barth vinden wij het belangrijk dat de charismata een aanzienlijke plaats krijgen in de ecclesiologie. Mede omdat de charismata een uitdrukking zijn van de kritische werking van de Geest. Daarbij moet onderscheid worden gemaakt tussen enerzijds objectieve tekenen, zoals wonderen en profetieën, en anderzijds door de Geest gegeven subjectieve talenten en bekwaamheden die te gebruiken voor de opbouw van de Kerk en de dienst aan de wereld. De laatste noemen we charismata. De charismata verwijzen naar het Rijk van God dat komen gaat. We beschouwen ze als een voorschot op de vervulling van de natuur van de mens in de nieuwe schepping.

We gaven reeds boven aan dat de Geest de Kerk onzes inziens zowel onmiddellijk als middellijk leidt. Deze bipolariteit is ook de vertaling van het vermanende en oordelende karakter van het werk van de Geest in de Kerk. De ambten zijn niet alleen dienstbaar aan, maar staan ook tegenover de gemeente en moeten haar zo nodig corrigerend tegemoet treden. Omgekeerd hebben de vrije charismata de ruimte om de ambten in woord en daad te bekritisieren. Dan komt het op geestelijk onderscheidingsvermogen aan, of op dat moment de Geest de ambten via 'de leek' onder kritiek stelt. Deze bipolariteit komt onzes inziens in een niet-episcopale ambtsstructuur het meest tot haar recht. De kern van het kerk-zijn is de plaatselijke gemeente. Daar ontmoeten de ambten en de charismata elkaar. Daar zijn de ambten in staat de charismata te activeren, te coördineren en zo nodig te corrigeren. En omgekeerd is de plaatselijke gemeente de meest geëigende plaats voor de dragers van de vrije charismata de ambtsdragers aan te spreken op hun woorden en daden.

Deze bipolariteit impliceert ook dat de Geest niet aan de Kerk gebonden is. Hij is ook in para-kerkelijke bewegingen actief, 'die op de een of andere manier de stroom van de christelijke traditie weer op gang brengen of verder helpen, barrières te verwijderen.'¹⁵

De Kerk treedt als sacrament de wereld tegemoet met symbolen van heil, waarin de Kerk haar wezen tot uitdrukking brengt. Vanuit het wezen van de Kerk is de viering van de maaltijd des Heren¹⁶ te begrijpen als de zelfrepresentatie van Christus. Christus stelt Zichzelf door de Geest tegenwoordig. Dit tegenover-zijn komt onzes inziens het beste tot uitdrukking door de voorganger als een teken ervan te zien. Het tegenover-zijn van Christus in de viering van de maaltijd wordt zichtbaar in de woorden en de handelingen van de voorganger; zij zijn daar een teken van. Dit wil niet zeggen dat de

¹⁵ G. Buijs, 'Tegenwind van de Geest', in: E. Borgman, K. van der Kooi, A. van der Kooi, G. Buijs e.a., *De werking van de Heilige Geest in de Europese cultuur en traditie*, p. 40.

¹⁶ Onzes inziens moet de doopleer van Barth beoordeeld worden vanuit zijn ecclesiologie. De Kerk is ook bij hem meer dan alleen getuige van de genade. Het is daarom maar de vraag of de doop bij hem ook 'slechts' als getuigenishandeling kan worden gezien.

zelfrepresentatie van Christus beperkt is tot het handelen van de voorganger. Het betekende is in die zin niet gebonden aan het teken. Het handelen van de voorganger is een teken binnen een teken, binnen het geheel van de Maaltijd waar Christus Zichzelf tegenwoordig stelt. Hij representeert Zichzelf. Maar door de voorganger in zijn woorden en handelingen als een teken te zien, wordt wel recht gedaan aan de beleving van wat de viering uitbeeld, de beleving van Christus als concreet en persoonlijk tegenover.

We beëindigen dit hoofdstuk (en dit onderzoek) met een aantal opmerkingen over de triniteit. Volgens ons heeft het *monopersonal trinitarism* betere papieren dan het *social trinitarism*. Bij de concepten van de triniteit die van dit laatstgenoemde uitgaan, is een tendens naar een zwak tritheïsme waarneembaar, en dit lijkt ons, mede met oog op de wereldwijde ontmoeting met de islam, minder wenselijk dan een eventuele tendens richting het modalisme. Dit laatste wordt sowieso voorkomen door de immanente en economische triniteit nauw op elkaar te betrekken (zoals Barth en Rahner doen) en de beide zendingen (van de Logos en de Geest) als eigen (*proper*) te beschouwen. Het is eigen aan de Logos om mens te worden, en aan de Geest om bij de men in te wonen.

In de immanente triniteit spreken we liever over de Geest die uitgaat van de Vader *door* de Logos dan over het *filioque*. Zo wordt de oriëntatie van de universeel werkende Geest op het Woord ook immanent-trinitarisch gefundeerd.

De Vader spreekt Zich immanent-trinitarisch in liefde uit (de Logos). Deze zelfuitspraak wordt door de Vader weer aangenomen (de Geest). Er lijkt zo ook in de immanente triniteit sprake van een zekere wederzijdse afhankelijkheid van de Logos en de Geest. De Logos wordt in liefde uitgesproken, de beweging van de liefde komt tot voltooiing wanneer deze zelfuitspraak weer aangenomen wordt (de Geest).

God is de God die uit liefde opzoek gaat naar de mens. Hij gunt de mens Zijn heil. Vandaar dat God Zichzelf mededeelt aan de mens, een zelfmededeling die geschiedt in alle vrijheid, uit liefde. Deze zelfmededeling bestaat uit twee zendingen die van elkaar wederzijds afhankelijk zijn, namelijk uit gedane waarheid (het vleesgeworden Woord, Wiens hart een hart vol liefde is) en liefde (de Geest). Hoever God gaat in het zoeken van de mens blijkt wel uit het bidden, spreken en zuchten van Jezus en de Geest hier op aarde tot God. Zij tonen een innerlijk gesprek en tweestrijd in God Zelf.

De zending van de Geest staat in het teken van de Gods zoektocht naar de mens en is het dan ook waard om overdacht en vooral om gevierd te worden!

Summary

CHAPTER 1 INTRODUCTION

The central topic of this study is a current question in the pneumatology, the doctrine of the Holy Spirit, as can be summarized as follows. On the one hand, the Christian tradition supposes and teaches the outpouring of the Holy Spirit, which took place 50 days after the resurrection of Jesus Christ. But on the other, both in the Bible and in this tradition – especially in the more recent dogmatic reflection on the person and the work of the Spirit – *also in the creation* a working of the Spirit is taken for granted. We affiliate with this view and assume that the Holy Spirit was (and is) working in the creation of human beings, indeed.

This starting point brings us to the central question of this study:

If there is a working of the Holy Spirit after the outpouring, whereas there is also a working of the Holy Spirit in the creation (especially in the creation of human beings), the question arises: ‘how are these two workings related to each other?’ How to describe their inter-relationship?

To address this question, we have to know:

1. What is the Spirit doing in the (creation of) human beings?
2. What is the Spirit doing specifically after the outpouring?
3. How are these workings related?

We pose these questions to the theological conceptions of Karl Rahner and Karl Barth, because both these authors suppose a working of the Spirit not only after the outpouring, but also in the creation of human beings. Moreover, both have their theological starting point in the problem of the Enlightenment: ‘to what extent is it possible to know something about God’, implying that their starting points and initial questions are the same. And – finally – both authors study theology from the trinitarian conception of God, more specifically from a monopersonal trinitarianism. Consequently, possible differences in their answering of the central question are not (and could not be) based on differences of their concepts of God (not suggesting that their conceptions of the trinitarian God are fully identical).

Our selection of authors implies that the present study has oecumenical significance, because Rahner and Barth represent two different Christian traditions, namely the Roman-Catholic and the Protestant one. We suppose that the differences in the conception of grace and in the ecclesiology are based – more or less – on differences in the pneumatology.

We will start with a study of the position of Karl Rahner, posing the question: ‘how are – in his theological conception – both workings of the Holy Spirit related to each other?’ Then we will ask the same question to Karl Barth. In chapter 4, both analyses

will be compared with each other, and after a valuation (also in chapter 4) a conclusion is presented in the last chapter (chapter 5).

As noted above, we focus on Rahner and Barth because in their theology they suppose a monopersonal trinitarian conception of God. That's why in the last sections of chapter 2 and 3 the relation between the pneumatology and Rahner and Barth's conception of the trinity will be analyzed.

CHAPTER 2 KARL RAHNER

In his theological thinking, Karl Rahner makes use of the transcendental method, which corresponds to the transcendental philosophy of Kant. Therefore, to describe the relation of both workings of the Holy Spirit, Rahner differentiates between the transcendental and the categorial level. The transcendental level deals with the structure by which the categorial is possible; in other words, the transcendental level (the structure) is about the conditions of the categorial (the history, the story).

Not only the conditions of human being and acting pose a transcendental question, but also the question relating to the totality of being and furthermore to the structure of being is a transcendental one.

According to Rahner, the nature of a human being is to be open for the revelation of God. He is able to 'hear' the revelation, the Word of God. That is because a human being is spirit. He is a transcendent being, transcending every actual situation. The unlimited dynamism of the spirit drives to the totality of being; the spirit is self-transcendent toward being as such. Because of this unlimited dynamism, abstraction is possible, and abstraction in turn is a condition of every act of knowing and willing.

In some cases, Rahner calls this orientation to God 'transcendental experience'. This experience is unconscious, unthematical, but makes the categorial experiences possible.

In Rahner's view, this orientation to God (understood as a Mystery) is influenced and transformed by the grace of God. Since the saving purpose of God extends to all human beings, according to Rahner, God's grace is offered to every human being on this transcendental level. Because of this offer of grace, all human beings have a spiritual orientation towards God, revealed in Jesus Christ. Rahner calls this orientation the 'supernatural existential'. In accordance with Heidegger, his meaning of 'existential' is a definitive determinant of a concrete human nature. And he calls this existential 'supernatural', because the existential is a free gift of God. Or, to be more precise: the existential is the universal effect of God's grace, of God's free gift of grace. Since grace is God's self-communication in the Holy Spirit, this offer of grace on the transcendental level is the beginning of God's self-communication in the Holy Spirit. The Spirit works at the transcendental level on every human being. In a secret way, He keeps company with every human being. That's why every human being has this orientation on the true God as an existential.

It is appropriate to make some preliminary remarks on the transcendental and the categorial levels, before studying the working of the Spirit on the latter one. The *transcendental* experience – the condition of the categorial experience – is influenced by the working of the Holy Spirit. And, according to Rahner, there are unthematical manifestations of this experience – although being transcendental – in the concrete existence (*Dasein*) of human beings. At those particular moments, when a human being experiences the holiness and the Holy Mystery of God, there is also the experience that this Holy Mystery is not far away and that it's not only awe-inspiring, but that there is tenderness, acceptance and love as well. However this experience, influenced by the working of the Holy Spirit, needs to be explained and interpreted on the categorial level.

The Holy Spirit works at the *categorial* level, as well. On this level, we have to make a distinction between the working of the Spirit *before* and *after* the incarnation and the outpouring. Although the Spirit is universally active both before and after the incarnation and outpouring, there is a difference between both workings. After the outpouring, the Spirit joins Himself to the Church and this connection is irrevocable. The Church is the irrevocable sign and instrument of the Spirit. That is why Rahner calls the Church 'a sacrament of the grace of Christ'. But this does not imply that the Church is without sin. Rahner speaks of the Church not only as a sacrament, but also as the sinful Church of sinners.

As holds for the sacraments, also the ministry is rooted in the being of the Church, since in Rahner's view the ministry is a sign of this irrevocable connection. But according to Rahner, the Church is also the place of the 'free charismata', as he denotes these. The ministry has to coordinate and stimulate – and sometimes to criticize – the use of these free charismata.

Rahner's response to the central question of this study is that because grace is essentially interactive, the same holds for the workings of the Spirit at the transcendental level and at the categorial level. The transcendental working of the Holy Spirit makes it possible to understand the Word of God, while the categorial working of the Holy Spirit, making use of the Church, makes it possible to be more aware of what is already present in the depths of man's being, and gives it a deeper meaning. The historical word explains the inner one. And, vice versa, the internal grace makes it possible to hear the Word of God as really being the Word of God. As such, the Church is a sacrament of the grace of God, an irrevocable sign and an instrument of the Spirit.

To analyze the relationship between the Spirit and the trinity in Rahner's conception, we have to start with his famous axiom: 'the economic trinity is the immanent trinity, and vice versa'. With this axiom Rahner intends to say: God communicates *Himself* to the people. The God who appears as Father, Son and Holy Spirit – as Triune – is Father, Son and Holy Spirit in himself (the immanent trinity).

According to Rahner, this axiom does not imply that there is no difference between the economic and immanent trinity. The immanent one is the necessary condition for the possibility of God's self-communication. In God there is an inherent difference between the Father, the Logos and the Spirit, and that's why God is able to communicate Himself.

But this axiom does imply that the meaning of the term *hypostase* is not univocal. Only the Logos is able to become a human being and only the Spirit can live in a human being. For this reason Rahner supposes that some of the works of the godly *persona* are not 'just' adjudged (*appropere*), but are this *person's* own (*propere*). Applied to the Spirit, it can be stated that to live in a human being is specifically a work of the Spirit. He lives in a human being in a direct way; the Father and the Son 'only' via the Spirit.

This work of the Spirit is conceived by Rahner in togetherness with the incarnation. God communicates Himself in truth (the Logos) and love (the Spirit). This love is godly, because it brings about its own acceptance.

Rahner interprets the immanent trinity in such a way that the Spirit can be seen as a Gift, like He is in the economic trinity. That is why he characterizes the Logos as the self-pronunciation of the Father. And because the Father loves this pronouncement (the Logos), He accepts this. He, whom the Father accepts, is the Spirit. The Spirit is distinguished from the Father: while the Former can be accepted as a Gift, the Latter accepts.

CHAPTER 3 KARL BARTH

Barth's starting point of theology is – as taken for granted – the Christology. But in his theology also the working of the Spirit plays an important role, although more hidden. This is the case in the doctrines of revelation, reconciliation and creation of man, as will be clarified below.

According to Barth, the doctrine of revelation has a dynamic structure. The Word of God cannot be understood without the (working of the) Spirit and the Spirit points to the Word.

In his doctrine of reconciliation, Barth characterizes the outpouring of the Holy Spirit as 'the Second Coming of Christ' – which obviously underlines his concentration on Christ – whereas 'the direction (*Weisung*) of the Son' gets a pneumatological accent. The Holy Spirit is the direction of the Son not only in the indication (*Einweisung*) and instruction (*Unterweisung*) given by the Spirit, but also in the warning or correction (*Zurechtweisung*) the Spirit provides. This last facet of the working of the Holy Spirit is an important one, according to Barth. The Spirit comforts and warns, instructs but also corrects.

The starting point of Barth's anthropology is the human nature of Jesus, because Jesus is the true man. But in the creation of human beings the role of the Spirit is important, too.

The working of the Holy Spirit in the anthropology is modelled after the place of the human being in the covenant. For the covenant is the center and key to creation - its inner ground. On the other hand, creation is the outer ground, or basis, of the covenant. In Barth's view, the creaturely existence is related to the covenant as presupposition and promise. This implies that the humanity, depending on the Holy Spirit in the covenant, also depends on the Holy Spirit in the creation. The Spirit makes it possible to live and guarantees the continued existence of humanity. Moreover, the Spirit enables the relation of God and man in the covenant.

A man is able to perceive (*vernehmen*) the revelation of God and to react on this revelation as well, because according to Barth a man is 'a soul of his body'. Since he

is a soul, he is able to perceive, that is, to receive another person as such into one's self-consciousness. But receiving another person as such into his self-consciousness is not possible without his body. Furthermore, since a man is a body, he can react, but reacting is not possible without a soul. And he is 'a soul of his body' because of the Spirit. The Spirit is the basis of the unity between body and soul. Having the Spirit means that a man may live, and therefore be 'a soul of his body'. The Spirit acts on the soul and subsequently through the soul on the body; He is in humanity in the most intimate way, without being identical with it.

By means of the working of the Holy Spirit a man is able to perceive and react on the revelation of God in Christ, and, next to it, a man has a fundamental orientation to God in Christ. Because of the incarnation, there exists an ontological relationship between human nature and Christ; because of the Spirit, every human being is orientated to God in Christ.

The question how to relate both workings of the Spirit is answered by Barth in conformity with the theses 'the covenant is the inner ground of creation' and 'creation is the outer ground of the covenant'. The working of the Spirit in the creation is also in line with His working in the covenant. In fact, when a man becomes a believer, it is difficult to distinguish between both workings: On the one hand, in such a situation the Spirit makes a 'point of contact' in that man. On the other hand, the man is – in a formal sense – already orientated to God, by the working of the same Spirit.

The Spirit makes it possible for human beings to perceive the revelation and to react on it, while on the other hand, the revelation can reach a human being by means of the Spirit. For that purpose He makes use of the witness of the church. According to Barth, Jesus Christ lives in two forms of existence: firstly, in a 'heavenly-historical form of existence', and secondly, as joined with an 'earthly-historical form of existence', being the church. The church is the body of Christ, created and renewed by the power of the Holy Spirit. To understand the relationship between Christ and the community properly, it should be noted that it is strictly ordered and asymmetrical.

To designate this relationship, Barth used to speak of *totus Christus*. The *totus Christus* exists as the inseparable unity of Christ and his body. Furthermore – and that is the pneumatological accent – the Holy Spirit binds Christ and the community together. Due to the Spirit, there is correspondence between Christ and His earthly body, between the Word of God and the word of the church.

It is the mission of the Church to be a witness of Christ; it is the freedom of Christ in the Spirit to make use of the witness to bring other people to Christ. In the last parts of his Church Dogmatics – in the foregoing ones Barth characterizes the Church as a 'sacramental space' – Barth emphasizes that the church is not a sacrament or an instrument of Christ. The reason is that the church as such – and not only its members – takes part in the history of sin. And – the second reason – by characterizing the church as a sacrament, it is suggested that the church owns the grace of Christ, which is not true. Therefore, according to Barth the church is a witness, nothing more and nothing less. This provides the sound basis to understand the sacraments: these are acts of witness, answering the act of God.

The charismata are expressions of the working of the Spirit of grace – grace-expressions. These expressions of grace are working within the natural possibilities of man. And since the Spirit is the basis of a man, and therefore also of his natural talents

and gifts, it can be stated that it is the Spirit Who creates the possibilities on which the Spirit's gift of grace makes a connection. Thus, the conclusion can be drawn that the natural work of the Spirit and His work in giving charismata are mutually in line – a conclusion which fully agrees with Barth's view on the relation of the working of the Spirit in the creation and after the resurrection.

Barth's view on the Spirit in the immanent trinity is rather complex. To understand his view, we have to start with Barth's interpretation of the *filioque*. Striking enough, his starting point is neither a double procession – the Spirit proceeds from the Father and the Son – nor a single one – the Spirit proceeds from the Father through the Son. Instead, Barth supposes a common source of the Spirit, of that 'what is common to the Father and the Son'. The Spirit proceeds from the common-being-of-Father-and-Son's-modes-of-being.

Because of this starting point, Barth speaks about the Holy Spirit in a dialectical way, 'with two words', and describes the working of the Spirit in terms that are both active and passive. The Spirit proceeds from the common, godly being of the Father and the Son – that's why He is active. But He proceeds also from the Father and the Son in their common being – and that's why He is passive. The Spirit is the communion of the Father and the Son, the bond of love, but also the subject of this communion. He brings the Father and the Son together; He is also the Mediator of Communion.

In the economic trinity the work of the Spirit should also be described with both passive and active terms. In the covenant the Spirit binds God and man, and in the ecclesiology He binds both forms of existence together – He is active. But in cases wherein Barth calls the Spirit 'the might of Christ' – obviously, passive terms are applicable.

CHAPTER 4 COMPARISON AND VALUATION

Before analyzing the differences, we will focus on *the similarities* between the answers of Rahner and Barth, which can be notified as well. It should be realized that in particular these similarities provide an important result of this study.

According to Rahner as well as to Barth, the work of the Holy Spirit in the creation of human is the condition of the possibility to believe and the condition of the work of the Holy Spirit after the outpouring. The Spirit makes a man able to perceive and react on the revelation of God in Christ; in other words, able to become a subject, with God as an 'object' to know and to love. These two works of the Spirit are, according to both authors, mutually in line.

The second similarity to be notified is the importance of the pneumatology in their (different) theologies. For both Rahner and Barth the pneumatology is very important, not only in the doctrine of the trinity and in the anthropology, but also in their thinking of the revelation and of the church. Their views on all those doctrines have been influenced by the accents in their pneumatology.

As a third similarity we emphasize that both authors base their analysis on the supposition of a formal, unthematical orientation of a man to God in Christ by the work of the Holy Spirit.

But, of course there are some *differences* in the responses of the two authors concerned. The main ones are:

1. Their view on the relation between revelation, belief and experience.
2. Their view on the church. Whereas Rahner calls the church a sacrament, for Barth it is a witness.

Ad 1: In reflecting on the relation between revelation, belief and experience, *Barth* starts with the revelation, more exactly phrased: the way of revelation. God reveals Himself and a man is able to perceive this revelation and react on it. But God reveals Himself not in a direct, but in an indirect, mediated way. Since God makes use of the creation (a voice, for example), people are not only able to perceive the revelation, but to perceive, to react and to experience at all. Therefore, God is the source and the aim of all experiences.

Moreover, it should be noted that in Barth's thinking, the relation between God and the sinful man is quite complicated. On the one hand, God is not directly experienceable; on the other, God the Spirit is in a human being in the most intimate way – the soul of a human being is as a home for the Spirit. The relationship between God and man consists of a togetherness of distance and proximity; likewise a togetherness which also characterizes the relation of man and woman.

It is important to notice – at last – that according to Barth the work of the Holy Spirit in the creation of human beings is an unthematical one. That means: it does not manifest itself in the concrete existence of human beings. But there are surely some manifestations of the orientation of a human being to God in Christ.

For *Rahner*, the transcendental experience plays a fundamental role in the relation between revelation, belief and experience. It enables concrete experiences and is influenced and transformed by the grace of God. According to this author, there are manifestations of the transcendental experience in the concrete existence of human beings. God is the source and the aim of the transcendent spirit, and with that the source of the experience of concrete beings. In Rahner's view, belief is trust in Christ. In other, more technical words: belief is the acceptance of the supernaturally influenced transcendental experience. This is possible in an explicit way, because what a believer is oriented on, on the transcendental level, has been realized historically by Jesus. But the acceptance is also possible in an implicit way, especially by the love of a neighbor, which is an expression of the love of and to God.

The biggest difference between Barth and Rahner is shown in their responses to the question whether there are unthematical manifestations of the work of the Holy Spirit in the concrete existence of human beings (like Rahner supposes) or not (like Barth supposes). Nevertheless Barth agrees with Rahner that there are manifestations of the orientation to God in Christ.

The question can be raised whether Barth makes fully use of the possibilities of his own pneumatology: why wouldn't it be possible that there are some manifestations of the unthematic work of the Holy Spirit, whereas according to his pneumatology it is possible there are manifestations of the unthematic orientation to God in the existence of a human being? In this study it is assumed that the answer to this question is

‘no’; in my view it is not against Barth’s pneumatology to suppose that there are manifestations of the Holy Spirit’s work in the concrete existence of human beings.

But also Rahner can be asked an important question. It looks like he makes a mistake if he takes it for granted that a work of the Spirit on the transcendental level is able to manifest himself on the categorial level. Are both levels (the transcendental and the categorial one) not mixed up by this approach?

We find an answer to this question in Rahner’s ontology of symbol, which states that the symbol on the categorial level can be a symbol of something on the transcendental level. In contents, the love of God and the love to God are manifested in the love to one’s neighbors. The love to the neighbors is a symbol of the love to God. Therefore, the manifestations of the transcendental experience will be primarily in the love to one’s neighbors.

Ad 2: There are also differences in the *ecclesiology*. Rahner calls the church a sacrament. On the contrary, Barth supposes the visible church to be a *Darstellung* of the grace of God, but in his view this does not imply that the church is more than a witness. The reason is that the church takes part in the history of sin.

In this study it is concluded that Barth’s and Rahner’s views on the relation between Christ and the church do not differ as much as it seems like, at the first sight. Obviously, in what he shows, Barth implies more than in what he states. Whereas he states: ‘the church is a witness, nothing more and nothing less’, in what he shows, the church is more than that: ‘the church is the body of Christ’. Consequently, the difference between Barth and Rahner seems to be minor. Christ’s reality presents Himself (*stellt sich dar*, according to Barth), respectively expresses Himself symbolically (according to Rahner) in the words and acts of the church.

Barth calls the church the ‘earthly-historical form of existence’ of Jesus Christ. Rahner emphasizes the history of sin of the church, too; but in spite of this history of sin, according to him the church nevertheless is a sacrament.

Fully in line with Rahner and in agreement with the opinion shown by Barth, we state that the church is more than only a witness of the grace of God; the church is symbol of this grace. Christ expresses Himself by the Spirit in the sacraments and in the words and, furthermore, in the deeds of belief and witness.

In agreement with Barth, we emphasize the twofold character of the work of the Holy Spirit in and on the church – He comforts and He warns. And because the Spirit is the Spirit of the crucified and risen Christ, it is possible to understand the warning aspect of the work of the Spirit as a purifying one. Like Christ purified Himself by the Holy Spirit, the Spirit will purify the church and the believers and give them the strength to rise from ‘the old life’.

In comparing Barth’s and Rahner’s view on the charismata, a strong concurrence can be seen. According to both authors, the charismata are part of the being of the church; expressions of the grace of the Spirit, given to help the development and the growth of the church.

But in their view on the ministry, great differences are exhibited. According to Barth, the ministry does not belong to the being of the church; more seriously, it is –

sometimes – an obstruction of the freedom of the Spirit. Rahner understands the ministry as emanating from the being of the church. The Spirit connects Himself to the Church, and this connection is irrevocable. The ministry is an expression and a sign of this irrevocability. The ministry is menial to Christ and (the other members of) the church.

Because of the twofold character of the work of the Holy Spirit – He comforts and He warns (purifies) – we give preference to the view of Rahner. The ministry is menial to the church and the congregation, but the ministry is also opposite to the congregation, in order to correct the congregation, if necessary. On the other hand the ministry must be able to accept the correction of the charismata.

Their views on the place of the Spirit in the immanent trinity differ in two ways.

- Barth links the Spirit to the word communion. According to him, the Spirit is the communion and also the mediator of the communion of Father and Son. For Rahner the Spirit is the Gift, who in the economic trinity brings about its own acceptance.
- According to Rahner, the Father is the source of the trinity and also of the Spirit, whereas in Barth's view, the source of the Spirit is the common-being-of-Father-and-Son's-modes-of-being.

We prefer to speak of the holy Spirit 'proceeding from the Father through the Logos'. This phrase links the Spirit to the Logos in the immanent trinity, but it links the universal working of the Spirit in the economic trinity to the Logos as well. The universal working (at the transcendental level) of the Spirit is orientated to the Logos.

CHAPTER 5 CONCLUSIONS

We arrive at the following conclusions.

- To start with a general one: The work of the Holy Spirit plays an important role in the theology of both authors. They offer us a 'rich harvest' of pneumatology thoughts, on a high level.
- According to both Rahner and Barth – and we will follow them in this aspect – the work of the Holy Spirit in the creation is the condition of the possibility to believe and of the work of the Holy Spirit after the outpouring. Both works are mutually in line.
- Together with Rahner and Barth, we suppose a 'secret company' of the Holy Spirit with every human being.
- Because of this 'secret' work of the Spirit, the human being is formally orientated at God in Christ, an orientation which is unthematically manifested in the concrete existence of the human being.
- Following Rahner, we suppose that this 'secret' work is unthematically manifested in the concrete existence of the human being too, primarily in the love to the neighbor.

- With Rahner and in agreement with the view shown by Barth in his ecclesiology, we call the church the symbol (the sacrament) of Christ in the Spirit: He expresses Himself through the words and deeds of the church, especially through the sacraments.
- Both authors suppose – and we agree with their statement – that the church participates in the history of sin.
- In accordance with Barth, we think it is important to emphasize the warning or correction the Spirit provides. The Spirit does not only comfort the church, but also warns it.
- The warning of the church has a purifying character. Because He is the Spirit of the risen Lord, Who gave His life like a purifying offering, the Spirit comforts as well as purifies, by means of warnings and corrections.
- Because the Spirit warns, in the ecclesiology it is important (1) to pay attention to the important place of the charismata in the church – with Barth and Rahner – and (2) to see the relation of the charismata and ministry as bipolar – with Rahner.
- In our view, this bipolarity is advantageously exploited within a non-hierarchical structure of the church.

LIJST VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN

KD Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I-IV*, Evangelischer Verlag Zollikon, München 1932 – Zürich 1967

MySal Rahner, K., 'Der dreifaltige Gott als tranzendenter Urgrund der Heilsgeschichte', in: Feiner, J. en M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band II, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, p. 317-399

LITERATUURLIJST

Werken van Karl Barth

Barth, K., 'Der heiligen Geist und das christlichen Leben', in: Barth, K. en Barth, H., *Zur Lehre vom heiligen Geist*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1930. In de referenties ook:

Barth, K. en Barth, H., *Zur Lehre vom heiligen Geist*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1930

Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I-IV*, Evangelischer Verlag Zollikon, München 1932 – Zürich 1967

Barth, K., 'Nein! Antwort an Emil Brunner', in: Früst, W. (herausgeber), "*Dialektische Theologie*" in *Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966

Barth, K., *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, G.F. Callenbach, Nijkerk, 1935 (bewerkt en van aantekeningen voorzien door K.H. Miskotte)

Barth, K. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Theologischer Verlag, Zürich, 1985v

Schleiermacher – Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1980ii

Werken van Rahner

Rahner, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquino*, Kösel-Verlag, München, 1957ii

Rahner, K., *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel-Verlag, München 1963ii, neu bewerkt van J.B. Metz

Rahner, K., 'Augustin und der Semipelagianismus', in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938), p. 171-196

Rahner, K., *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Basel-Freiburg-Wien, 1958ii

Rahner, K., *Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1960

Rahner, K., 'Der dreifaltige Gott als tranzendenter Urgrund der Heilsgeschichte', in: Feiner, J. en M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band II, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, p. 317-399. Ook wel:

Mysterium Salutis, Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik, Band II, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, p. 317-399

- Jüngel, E. en Rahner, K., *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1971
- Rahner, K., *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1974
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1976iv
- Rahner, K., *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1977
- Rahner, K., *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie* (Bearbeitet von Karl Heinz Neufeld), in: *Sämtliche Werke. Band 19*, Benziger-Herder, Düsseldorf-Freiburg, 1995

Rahner, K., *Schriften zur Theologie I-XVIII*, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954 - 1978

In de referenties worden de volgende artikelen expliciet genoemd:

- ‘Theos im Neuen Testament’, in: *Schriften zur Theologie I*, p. 91-167
- ‘Über das Verhältnis von Natur und Gnade’, in: *Schriften zur Theologie I*, 323-345
- ‘Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschafften Gnade’, in: *Schriften zur Theologie I*, 347-375
- ‘Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche’, in: *Schriften zur Theologie I*
- “‘Siehe dieses Herz.’ Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung’, in: *Schriften zur Theologie III*, p. 379-390
- ‘Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung’, in: *Schriften zur Theologie III*, p. 391-415
- ‘Zur Theologie des Symbols’, *Schriften zur Theologie IV*, 275-311
- ‘Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‘De Trinitate’’, in: *Schriften zur Theologie IV*, 103-133
- ‘Über den begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie’, in: *Schriften zur Theologie IV*, p. 51-99
- ‘Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung’, in: *Schriften zur Theologie IV*, p. 237-371
- ‘Löscht den Geist nicht aus’, in: *Schriften zur Theologie VII*, 77-90
- ‘Über den dialog in der pluralistischen Gesellschaft’, in: *Schriften zur Theologie VII*, p. 46-58
- ‘Erfahrung des Heiligen Geistes’, in: *Schriften zur Theologie XIII*, p. 226-251

Secundaire literatuur

- Ables, T., ‘The Grammar of Pneumatology in Barth and Rahner. A Reconsideration’, in: *International Journal of Systematic Theology*, 11, 2 (2009), p. 208-224
- Barbour, I., *Religion and Science. Historical and contemporary issues*, SCM Press, Londen, 1998
- Baumert, N., *Charisma – Taufe – Geisttaufe. Band 1. Entflechtung einer semantischen Verwirrung*, Echter Verlag, Würzburg, 2001
- Beasley-Murray, G.R., *Baptism in the New Testament*, Paternoster Digital Library, 2005 (eerste uitgave 1962, W.T. Whitley Lectureship),

- Beck, A.J. en Veldhuis, H. (red.), *Geloof geeft te denken. Opstellen over de theologie van Duns Scotus*, Koninklijke van Gorcum, Assen, 2005
- Beek, A. van de, *De Adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos*, Callenbach, Nijkerk, 1987
- Beek, A. van de, *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*, Kok, Kampen, 1998
- Beek, A. van de, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest*, Meinema, Zoetermeer, 2012
- Beker, E.J. en Hasselaar, J.M., *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 4. Over de heilige Geest en de sacramenten*, Kok, Kampen 1987
- Bender, K.J., *Karl Barth's Christological Ecclesiology*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2005
- Berendsen, D., *Waarom geloven mensen? De antropologische basis van geloof volgens Karl Rahner, Gerhard Oberhammer, David Tracy, John Hick, Garret Green en George Lindbeck*, Kok, Kampen, 2001
- Berger, P., interview, gezien op: www.kath.net 05-01-2004
- Berkhof, H., *Christus. De zin der geschiedenis*, Callenbach, Nijkerk, 1962iv,
- Berkhof, H., *De leer van de Heilige Geest*, Callenbach, Nijkerk, 1965ii
- Berkhof, H., *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985
- Berkhof, H., *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Callenbach, Nijkerk, 1990vi
- Binsbergen, A.J. van, *Van zegel naar antwoord. De doopleer als sluitstuk in de ontwikkeling van Barths sacramentsopvatting*, A. J. Osinga B.V., Bolsward, 1982
- Bok, N. den, *Wat God wil volvoert Hij. Een systematische analyse van Augustinus' visie op Gods (verkiezende) wil in relatie tot de menselijke wilsvrijheid*, in: *Ned. Theologisch Tijdschrift* 49 (1995), p. 24-49
- Bok, N. den, *Communicating the Most High. A systematic study of person and trinity in the theology of Richard of St. Victor (1173)*, Brepols, 1996
- Bok, N. den, en Labooy, G. (red.), *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003
- Bok, N. den, en Plaisier, A. (red.), *Bijna goddelijk gemaakt. Gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2005
- Bok, N.W. den, 'Een liefde voor de eeuwigheid. Duns Scotus over verdienstelijkheid en acceptatie', in: Beck, E. en Veldhuis H. (red.), *Geloof geeft te denken. Opstellen over de theologie van Duns Scotus*, Koninklijke van Gorcum, Assen, 2005, hfd. 8
- Bom, K.L., 'Een spiegel uit Latijns-Amerika' in: *Kontekstueel. Tijdschrift voor gereformeerd belijden* nù 27, 4 (2013)
- Brink, G. van den, en Kooi, C. van der, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2012ii
- Brunner, E., 'Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth', in: Früst, W. (herausgeber), *"Dialektische Theologie" in Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966
- Buckley, J.J., 'A Field of living Fire. Karl Barth on the Spirit and the Church', in: *Modern Theology* 10 (1994), p. 81-102
- Buijs, G., 'Tegenwind van de Geest', in: Borgman, E., Kooi, K. van der, Kooi, A. van der, Buijs, G. e.a., *De werking van de Heilige Geest in de Europese cultuur en traditie*, Kok, Kampen, 2008

- Buijs, G., 'Seculier – met een groot vraagteken', op: www.predikanten.nl/teksten/Buijs_Taylor (voor het laatst gelezen op 13 november 2013)
- Busch, E., *Karl Barth. Aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*. Caltenbach, Nijkerk, 1978 (vertaling van J.H. Cornelder). Oorspronkelijke titel: Busch E., *Karl Barth's Lebenslauf*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1975
- Coffey, D., 'The Whole Rahner on the Supernatural Existential', in: *Theological Studies* 65, 1 (2004)
- Dingemans, G.D.J., *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kok, Kampen, 2001ii
- Eijk, T. van, *Teken van aanwezigheid. Een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief*, Meinema, Zoetermeer, 2000
- Elderen, R. van, 'Heil maakt heel. Een gave tekening?', *Bulletin voor Charismatische Theologie* 40 (1997), p. 34-39
- Endean, P., 'Has Rahnerian theology a future?', in: Marmion, D., Hines, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005
- Farmer, J.T., 'Ministry and worship', in: Marmion, D. and Hines, M.E. (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005
- Figura, M., *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979
- Finan, B.A., *The Mission of the Holy Spirit in the Theology of Karl Rahner*, UMI, Michigan, 1986
- Fowler, J.A., 'Charismata. Rethinking the so-called "spiritual gifts"', 1999, voor het laatst gelezen op: www.christinyou.net/pages/chrsmata, 13-11-2013
- Gedressac, B., 'Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie' – boek-recensie. Te vinden op: www.apologetique.org/nl/recensies/Wis-sink_Aquino_theologie (voor het laatst bekeken op 05-02-2015)
- Goudzwaard, B., Vennen, M. Vander, Heemst, D. van, Weigand-Timmer J., *Wegen van hoop in tijden van crisis. Armoede-milieubederf-onveiligheid-financiële malaise*, Buijten & Schipperheijn Motief, Amsterdam, 2009
- Greshake, G., *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Echter Verlag, Würzburg, 2010iii
- Grün, A., *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach, 1975
- Grün, A., *Je eigen spiritualiteit ontdekken*, Lannoo, Tielt, 2005
- Guretzki, D., *Karl Barth on the Filioque*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot, 2009
- Hart, T.A., 'The Capacity for Ambiguity', in: Hart, T.A., *Regarding Karl Barth. Essays Toward a Reading of his Theology*, Paternoster Press, 1999, p. 139-172.

- Hasselaar, J.M., 'Vragenderwijs bij kennisname van Barths doopleer', in: Hasselaar, J.M., *Al luisterend... Een keuze uit zijn werk aangeboden ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag*, Rijksuniversiteit Utrecht, Utrecht, 1977
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993xvii
- Henning, C., *Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person. Studien zur Architektur protestantischer Pneumatologie im 20. Jahrhundert*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000
- Herberg, J., *Kirchliche Heilsvermittlung. Ein Gespräch zwischen Karl Barth und Karl Rahner*, Peter Lang, Frankfurt-Bern-Las Vegas, 1978
- Hunsinger, G., *How to read Karl Barth. The Shape of his Theology*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1991
- Hunsinger, G., *Disruptive Grace. Studies in the Theology of Karl Barth*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge, 2000
- Immink, G., 'Consecratie of Epiclese?', in: S. Hellemans, Eijnden o.f.m., J. van den, en P. Rentinck (red.), *Een katholieke Kerk met toekomst. Bij het afscheid van Jozef Wissink als hoogleraar Praktische Theologie aan de faculteit Katholieke Theologie te Tilburg*, 2VM Uitgeverij, Bergambacht, 2012
- Internationale Theologische Commissie, *Herinnering en verzoening. De kerk en de schuld uit het verleden*, 1999, gezien op: www.kath.nl/nieuws/20003 (voor het laatst gelezen op 7 januari 2016)
- Jüngel, E., *Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme*, EVZ-Verlag, Zürich, 1968
- E. Jüngel en Rahner, K., *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1971
- Jüngel, E., 'Die Kirche als Sakrament?', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), JBC Mohr, Tübingen, p. 432-457
- Jüngel, E., 'Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis Karl Barths', in: Jüngel, E., *Barth-studien*, Benziger Verlag/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Zürich-Köln-Gütersloh, 1982
- Kasper, W., *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1995iii
- Kern, R., *Theologie aus Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 2007
- Kerr, F., *Immortal Longings. Versions of Transcending Humanity*, SPCK, London, 1997
- Kilby, K., *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, Routledge, London-New York, 2004
- Klouwen, W., *Die Wirklichkeit der Geschichte. Ein Vergleich zwischen K. Barth und G.W.F. Hegel*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1998
- Knijff, H. de, 'Karl Barth over de menselijke natuur', in: Bok, N. den, en Plaisier, A. (red.) *Bijna goddelijk gemaakt. Gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2005
- Koffeman, L.J., *Kerk als Sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens Vaticanum II*, Uitgeverij Van den Berg, Kampen, 1986

- Koffeman, L.J., 'De sacramentaliteit van de kerk heroverwogen', in: *Kerk en Theologie* 56, 3 (2005), p. 209-222
- Koffeman, L.J., *Reader voor de cursus Kerkrecht (KO-I031). Collegestof en aantekeningen*. Readernummer 109026, 2006, 2007
- Kooi, C. van der, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth. Een tweeluik*, Kok, Kampen, 2005iv
- Kooi, C. van der, 'Over de middellijkheid van Gods handelen. In discussie met het "hagedisprincipe"', *Bulletin voor Charismatische Theologie* 41 (1998), p. 14-21
- Krötke, W., 'The humanity of the human person in Karl Barth's anthropology', in: Webster, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- Krötke, W., *Barmen-Barth-Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie*, Luther-Verlag, Bielefeld, 2009
- Küng, H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Piper, München-Zürich, 1986 (oorspronkelijk: Johannes Verlag, Einsiedeln, 1957)
- Labooij, G., *Vrijheid en disposities. Een wijsgerig-theologische begripsanalyse met het oog op de biologische psychiatrie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2000
- Labooij, G., 'Meester, men zoekt U wijd en zijd'. Desiderium naturale en godsdienstpsychologie', in: Den Bok, N., en Plaisier, A. (red.), *Bijna goddelijk gemaakt. Gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2005, p. 224-249
- Labooij, G., 'Een hamer die een rots verbrijzelt. Een verbredende slotbeschouwing over identiteit', in: *Wapenveld. Christelijk perspectief op geloof en cultuur* 56, 6 (2006), p. 4-10
- Losinger, A., *The Anthropological Turn. The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*, (Translated with a Foreword by Daniel O. Dahlstrom), Fordham University Press, New York, 2000
- Marshall, B.D., *Trinity and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- Mason, R., 'Spirituality for the Head, Heart, Hands, and Feet. Rahner's Legacy', in: *Spirituality Today* 36, 4 (1984), p. 340-354
- McCormack, B., 'Seek God where he may be found. A response to Edwin Chr. van Driel', in: *Scottish Journal of Theology* 60 (2007)
- McGrath, A., *Christelijke Theologie. Een introductie*, Kok, Kampen, 1997.
- Meijering, E., *Karl Barth. Theoloog in de wereld*, Kok, Kampen, 2009
- Migliore, D.L., 'Vinculum Pacis. Karl Barths Theologie des Heiligen Geistes', in: *Evangelische Theologie* 60 (2000)
- Moltmann, J., *Kerk in het krachtveld van de Geest. Bouwstenen voor een messiaanse ekklesiologie*, Amboboeken, Baarn, 1975 (Oorspronkelijke titel: Kirche in der Kraft des Geistes, Kaiser Verlag, München)
- Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 2002v
- Muck, O., 'Apriori, evidenz und erfahrung', in: J.B. Metz, J.B., Kern SJ, W., Darlapp, A., Vorgrimler, H. (eds.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band 1. Philosophische Grundfragen, theologische Grundfragen, Biblische Themen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1964. In de referenties ook weergegeven als:

- Muck, O., *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band 1. Philosophische Grundfragen, theologische Grundfragen, Biblische Themen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1964.
- Muck, O., 'Thomas-Kant-Maréchal. Karl Rahners transzendente Methode', in: Schöndorf, H. (Hg), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005
- Muis, J., *Openbaring en interpretatie. Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte*, Boekencentrum B.V., 's Gravenhage, 1989
- Muis, J., 'Het kennen van God. In gesprek met Gerrit Immink', in: *Kerk en Theologie* 56 (2005), p. 97-112
- Muis, J., 'Karl Barth. De kerkvader van de twintigste eeuw', in: Wissink, J.B.M. (red.), *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Lannoo, Tiel, 2006
- Muis, J., 'De presentie van de Heer in het heilig avondmaal', in: G. de Kruijf en Jong, W. (red.), *Een lichte last. Protestantse theologen over de kerk*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2010
- Noordhuis, W., Parchen, W.E.P., G. Schoenmaker, G. en Visser, C.Ch.G. (red.), *Lutherse Geschriften. Belijdenisteksten van een kerk*, Boekencentrum, 's-Gravenhage, 1987
- Noordmans, O., *Gestalte en Geest*, Holland Uitgeversmaatschappij, Amsterdam, 1955
- O'Grady, C., *The Church in Catholic Theology. Dialogue with Karl Barth*, Geoffrey Chapman, London-Dublin-Melbourne, 1969
- O'Grady, C., *The Church in the Theology of Karl Barth*, Geoffrey Chapman, London-Dublin-Melbourne, 1970
- Oh, P.S., *Karl Barth's Trinitarian Theology. A study in Karl Barth's Analogical Use of the Trinitarian Relation*, T&T Clark, New York, 2006
- Paas, S., *Vreemdelingen en Priesers. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2015
- Paas, S., 'Gezien en beoordeeld. God ontmoeten in onze schuld', in: *Wapenveld. Over geloof en cultuur* 64, 2 (2014)
- Parmentier, M., *Heil maakt heel. De bediening tot genezing*, Meinema, Zoetermeer, 1997
- Parmentier, M., 'Reactie op Reinhard van Elderen', *Bulletin voor Charismatische Theologie* 40 (1997), p. 40-43
- Plaisier, A., 'Motieven voor incarnatie bij Barth', in: Bok, N. den, en Labooy, G. (red.), *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003
- Price, D.J., *Karl Barth's anthropology in light of modern thought*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge, 2002
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der Geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1966v
- Reeve, P., 'Exploring a metaphor theologically. Thomas Aquinas on the beatific vision', in: Lockey, P. (ed.), *Studies in Thomistic Theology*, Center for Thomistic Studies, Houston, Texas, 1996

- Reitsma, B.J.G., *Geest en schepping. Een bijbels-theologische bijdrage aan de systematische doordenking van de verhouding van de Geest van God en de geschapen werkelijkheid*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1997
- Ridderbos, H., *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, Kok, Kampen, 1997vi
- Rogers Jr., E.F., *After the Spirit. A Constructive Pneumatology from Resources Outside the Modern West*, SCM Press, London, 2006
- Ruler, A.A. van, *De vervulling der wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Callenbach, Nijkerk, 1947
- Scheffczyk, L., 'Ungeschaffene' und 'geschaffene' Gnade. Zur Vertiefung des Gnadenverständnisses', in: *Forum Katholische Theologie. Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie* 15 (1999), p. 81-97
- Schellevis, L., *De betekenis van Jezus' mensheid. Een onderzoek naar de christologie van Karl Rahner*, Elinkwijk, Utrecht, 1978
- Schöndorf, H. (Hg), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005
- Schoonenberg, P., 'Zur Trinitätslehre Karl Rahners', in: Klinger, E. und Wittstadt, K. (eds.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984, p. 471-491. Ook weergegeven als:
- Schoonenberg, P., *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984, p. 471-491
- Schoonenberg P., *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en de drieënheidsleer*, Averbode, Kampen, 1991
- Schwerdtfeger, N., *Genade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen"*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1982
- Scruton, R., *The Face of God. The Gifford Lectures 2010*, Continuum, London, 2012
- Senn, F., *Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1989
- Smedema, I.J., *Grond onder de voeten. Karl Barths scheppingsleer in KD III/1 opnieuw gelezen*, Boekencentrum Academic, Zoetermeer, 2009
- Smouter, W., *Herstelwerk. De Geest werkt van schepping tot voleinding*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2006
- Spufford, F., *Dit is geen verdediging. Waarom het christendom ondanks alles verrassend veel emotionele diepgang heeft*, Ten Have, 2013ii (Oorspronkelijke titel: Unapologetic, Faber and Faber Limited, London, 2012)
- Swaab, D., *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot alzheimer*, Uitgeverij Contact, Amsterdam-Antwerpen, 2010v
- Taylor, I., 'In Defence of Karl Barth's Doctrine of the Trinity', in: *International Journal of Systematic Theology* 5, 1 (2003), p. 33-46
- Thompson, J., *The Holy Spirit in the Theology of Karl Barth*, Pickwick Publications, Allison Park, Pennsylvania, 1991
- Toren, B. van den, 'Een incultureel gesprek', in: *Kontekstueel. Tijdschrift voor gereformeerd belijden* nù 27, 4 (2013)

- Veldhuis, H., 'Moderniteit en motieven voor de menswording,' in: Bok, N. den, en Labooy, G. (red.), *Wat God bewoog mens te worden. Gedachten over de incarnatie*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003
- H. Veldhuis, *Kijk op geloof. Christelijk geloof uitgelegd*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2005
- Verhoeven, J., *Dynamiek van het verlangen. De godsdienstfilosofische methode van Rahner tegen de achtergrond van Maréchal en Blondel*, uitgave in eigen beheer, 1996
- Vermeulen, C., *Cor Ecclesiae. Een onderzoek naar de pneumatologische consequenties van Karl Barths verkiezingsleer in het geheel van zijn 'Kirchliche Dogmatik'*, uitgave in eigen beheer, 1986
- Vos, A. en Klein, W., *Confitemur. Een symbolische oriëntatie*, Uitgave in eigen beheer, 1989
- Vos, A., 'Betrokken op God. Aspecten van de christelijke antropologie in historisch perspectief', in: Bok, N. den, en Plaisier A. (red.), *Bijna goddelijk gemaakt. Gedachten over de menselijke gerichtheid op God*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2005, p. 37-64
- Vos, A., *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006
- Vorgrimler, H., *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1985
- Vriezen, Th.C., *Hoofdpijnen der Theologie van het Oude Testament*, Veenman & zn., Wageningen, 1987vi
- Weinandy, T.G., *The Father's Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, T&T Clark, Edinburgh, 1995
- Wentsel, B., *Natuur en genade. Een introductie in en confrontatie met de jongste ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke theologie inzake dit thema*, Kok, Kampen, 1970
- Westerink, H., 'Metten is nog geen weten', in: *Kerk en Theologie* 65 (2014), 4
- Williams, R., 'Barth on the Triune God', in: Williams, R. (Higton, M. ed.), *Wrestling with Angels. Conversations in Modern Theology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids-Cambridge, 2007
- Wissink, J.B.M., *De inzet van de theologie. Een onderzoek naar de motieven en geldigheid van Karl Barths strijd tegen de natuurlijke theologie*, De Horstink, Amersfoort, 1984
- Wissink, J.B.M., 'Karl Rahner', *Kritisch denkerslexicon* 18 (1994, uitgegeven als losse katernen), Bohn, Safleu en Van Loghum, Houten, p.1-14
- Wissink, J.B.M., *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie*, Meinema, Zoetermeer, 1998
- Wissink, J.B.M., *Toptheologen, Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Lannoo, Tielt, 2006
- Wright, N.T., *Paul and the Faithfulness of God. Parts I and II*, SPCK, London, 2013
- www.katholiekederland.nl/actualiteiten/2004 (deze website is in 2011 opgeheven)

NAMENREGISTER

- Ables, T. 86, 110, 171
 Anselmus van Canterbury 99, 100, 103
 Augustinus 37, 60
 Balthasar, H.U. von 45
 Bantle, F.X. 87
 Barbour, I. 15
 Baumert, N. 216, 217, 219
 Beasley-Murray, G.R. 168, 230
 Beek, A. van de 14, 17, 230
 Beker, E.J./Hasselaar, J.M. 25, 26, 80, 114
 Bender, K.J. 137-139, 205
 Berendsen, D. 199, 201
 Berger, P. 29
 Berkhof, H. 13, 14, 25, 26, 29, 72, 75, 79, 84, 100, 101, 113, 154, 155
 Binsbergen, A.J. van, 144, 145, 149
 Bok, N. den 22, 37, 50, 87, 172, 175, 177, 178, 228, 229
 Bom, K. 235
 Bonhoeffer, D. 137
 Breukelman, F.H. 105
 Brink, G. van den/Kooi, C. van der 28
 Brunner, E. 110, 124, 156
 Buckley, J.J. 116, 211
 Buijs, G. 182, 183, 240, 244
 Bulmann, R. 111
 Busch, E. 98, 112, 113
 Calvin, J. 25, 98, 100, 103, 114, 223
 Coffey, D. 45, 48
 Dingemans, G.D.J. 13-15, 21
 Duns Scotus 39, 50
 Eijk, T. van 149, 209-211, 221, 224
 Elderen, R. van 218
 Endean, P. 181, 183
 Farmer, J.T. 221
 Figura, M. 52
 Finan, B.A. 44, 71, 90
 Fowler, J.A. 213
 Gedressac, B.D. 29
 Girard, R. 241
 Greshake, G. 225, 226
 Grün, A. 30
 Guretzki, D. 174
 Hart, T.A. 156
 Hasselaar, J.M. 167, 168
 Hegel, G.W.F. 98, 103, 105, 111, 137
 Heidegger, M. 30, 31, 199, 200
 Henning, C. 118, 171
 Herberg, J. 70, 148, 209
 Hunsinger, G. 111, 174, 176, 227
 Ignatius van Loyola, 83
 Immink, G. 224
 Jüngel, E. 126, 149, 159, 160, 164-168, 201, 223
 Kant, I. 30, 31, 98-100, 127, 186, 199
 Kasper, W. 43, 87, 90, 229, 231
 Kerr, F. 124, 125
 Kern, R. 43, 44, 79, 193, 194, 217, 231
 Kilby, K. 34, 48, 203
 Klein, W. 224
 Klouwen, W. 103, 105, 111, 122
 Knijff, H. de 124, 127, 133, 134, 156
 Koffeman, L.J. 112, 209, 221, 222
 Kooi, C. van der 99, 100, 106, 158, 167, 218
 Kraan, W. 17
 Krötke, W. 124, 125, 137
 Küng, H. 162
 Labooy, G. 47, 54, 56-58, 66
 Losinger, A. 15
 Lubac, H. de 45, 52, 53
 Luther, M. 161
 Maréchal, J. 30, 31, 199
 Marshall, B.D. 43, 89
 Masson, R. 32
 McCormack, B. 1170, 172, 175
 McGrath, A. 21
 Meijering, E. 98, 113
 Melancton, P. 117
 Migliore, D.L. 170, 171, 174, 177
 Miskotte, K.H. 108
 Muck, O. 31, 199-201
 Muis, J. 31, 99-101, 105, 106, 125, 156, 159, 167, 186, 196, 224-226
 Moltmann, J. 128, 130, 131, 148, 149, 204, 210, 212

Noordhuis, W. 117
 Noordmans, O. 18, 19, 27
 O'Grady, C. 139, 151
 Oh, P.S. 108
 Paas, S. 223, 240
 Parchen, W.E.P. 117
 Parmentier, M.F.G. 17, 217-219
 Plaisier, A. 54, 157
 Price, D.J. 124, 195, 239
 Rad, G. von 55
 Reeve, P. 41
 Reitsma, B.J.G. 19
 Richard von St. Victor 177
 Ridderbos, H. 80
 Rogers jr., E.F. 179
 Ruler, A.A. van 26, 72
 Scheffczyk, L. 48, 49
 Schellevis, L. 69
 Schleiermacher, F. 98, 100-102, 130
 Schoenmaker, G. 117
 Schöndorf, H. 30
 Schoonenberg, P. 87, 210, 218
 Schwerdtfeger, N. 44, 50, 52, 75, 90, 91, 93, 200
 Scruton, R. 240
 Senn, F. 36, 46, 51, 75, 90, 93, 201, 223
 Smedema, I.J. 54, 122, 186, 234
 Smouter, W. 218, 219
 Spufford, F. 243
 Swaab, D. 236
 Taylor, C. 181, 183
 Taylor, I. 1171
 Thompson, J. 1138, 139, 158, 161
 Toren, B. van den 54, 235
 Veenhof, J. 17
 Verhoef, W. 17
 Veldhuis, H. 54, 71, 229
 Verhoeven, J. 29-32, 35, 41
 Vermeulen, C. 109, 140
 Visser, C.Ch.G. 117
 Vorgrimler, H. 29
 Vos, A., 39, 41, 54, 55, 57, 58, 224
 Vriezen, Th.C. 13
 Weinandy, T. 229, 232
 Wentsel, B. 24
 Westerink, H. 126
 Williams, R. 110, 170, 171, 175
 Wissink, J.B.M. 15, 29, 30, 34, 36, 39, 41, 48-50, 62, 68, 69, 85, 106, 147, 148, 211
 Wright, N.T. 211

ZAKENREGISTER

Aanknopingspunt 111, 155-157, 159, 160, 186, 187, 191
 Algemene, universele heilswil 15, 27, 37, 45, 60, 72, 95, 97, 181, 183-185, 198, 234, 235
 Ambt 65, 77, 79-83, 151, 153-155, 165, 192, 204, 205, 212-215, 220-223, 225, 226, 237, 243, 244
 Analogie 109, 122, 126, 133, 146, 155, 159, 166, 205, 239
Analogia relationis 129
 Antropologie 15, 22, 23, 27, 56, 69, 70, 84, 120, 123-125, 130-132, 134, 179, 186-189, 191, 196, 200, 204, 205, 223, 236, 238, 239
 Appropriatie 43, 90, 231
 - (Niet-)geapproprierd 43, 88, 90-92, 228
 Avondmaal zie: doop en avondmaal

 Band (de Geest als....) 137, 141, 142, 170, 171, 176, 177, 228
 Begeren en willen 128, 130, 195, 196
 Bovennatuurlijke existentieel 33, 44, 45, 47-53, 58, 60, 70, 76, 181, 183, 189, 199

 Categorieel (niveau) 24, 32, 55, 56, 62-65, 96, 184, 190, 191, 198, 199, 203, 216
 Charisma(ta) 16, 17, 18, 24, 26, 27, 77, 79-85, 96, 120, 136, 50-155, 185, 190-192, 204, 212-220, 222, 223, 235-237, 243, 244
 Christologie 15, 23, 27, 61, 67, 69, 87, 102, 104, 105, 112, 124, 126, 130, 143, 145, 150, 178, 180, 205
 Consubstantiatie 117

Darstellen /Darstellung 129, 139, 168, 169, 205-210, 250
 De belofte van de Geest 112, 117-120, 148
Die Weisung des Sohnes zie: *Weisung des Sohnes*

Doop 163, 165-169, 244
 Doop en avondmaal 109, 1145, 146, 148, 150, 191, 207
 Doop met de heilige Geest 159, 163-167
 Drie-eenheid, drie-enige 18, 85, 104, 115, 137 *zie verder triniteit*

Entsprechung, Entsprechen 123-126, 134, 138, 160-162, 165, 167, 208, 209
 Existentievormen (aards/hemelshistorisch) 137-139, 142, 178, 227

 Filioque 111, 137, 171-178, 228-230, 232, 245

 Geheimenis 36, 62, 92, 93, 183, 184, 193, 201-203, 236, 241, 242
 (on)geschapen genade 44, 48, 49, 50, 86, 90, 95, 181, 189, 201, 227
 - Zie ook natuur-genade debat
 Godsverlangen 52, 57, 58, 128
 Grondsacrament 67, 68, 71, 73, 74, 230

 Immanent ervaringskader 181-183, 185, 235, 26, 241
 Incarnatie 21, 24, 43, 54-56, 58, 61, 62, 68-73, 78, 85, 87, 88, 90, 96, 105-109, 132, 133, 144-149, 156, 164, 180, 186, 187, 200, 205, 210, 231, 238, 239, 243
 Incarnatorische structuur/dynamiek 34, 61, 72, 74, 78, 81, 205, 210, 237
 Inwoning (Gods/van de Geest) 26, 44, 88, 90-93, 128, 231

 Kenleer/epistemologie 23, 30, 34, 39, 42, 43, 60-62, 90-93, 98, 99, 135, 183, 185, 197
 - abstractie 31, 34, 35, 39, 41, 42, 109

 Lichaam (en ziel) *zie bij ziel*

Logos 43, 61, 67-72, 85, 89, 90, 92-9, 219, 220, 227, 230-232, 245

Macht der overeenstemming 188, 195, 238

Menselijke natuur (in de christologie) 43, 67, 69, 90, 106, 147

- an- en enhyposie 106
- heilige Geest (in de tweennaturenleer) 107, 108
- tweennaturenleer 112, 145

Natuur (van de mens) 33, 34, 37, 46, 50, 51, 55, 57, 62, 107, 123-126, 132, 133, 151, 152, 160, 161, 188, 217-220, 234, 235, 244

Natuur-genade debat

- natura pura 34, 45-47, 51-55, 57
- bovennatuurlijke existentieel *zie bovennatuurlijke existentieel*
- historische, geschapen natuur 46, 47, 50, 52, 54, 56, 126
- théologie nouvelle 45-47, 51, 52, 58
- (on)geschapen genade *zie (on)geschapen genade*
- Desiderium naturale/natuurlijk godsverlangen 54-57, 129
- (Natuurlijke) gerichtheid op God 47, 54, 57, 59, 132-134, 156, 187

Natuurlijke theologie 111, 121

Oersacrament 73-75, 78, 79, 204

Ontmoetingskader 75

Openbaring

- Objectieve 104, 106, 109, 136, 205
- Subjectieve 104, 110, 136, 164

Openbaringsgeschiedenis (Algemene) 63-6, 78, 96

Opus operatum en *ex opere operato* 75, 206-209

Oude Testament 13, 15, 18, 55, 56, 65, 75

Quasi-formele causaliteit 38, 42-44, 49, 90, 92, 95

Quasi-sacramentele tekenen 71, 185

Realsymbol 66-70, 129, 209

Sacrament(en) 71, 74, 75, 77, 80, 81, 16, 142, 144-149, 166, 191, 192, 204-207, 210-212, 215, 216, 237, 240, 243

- Grondsacrament *zie bij grond-sacrament*
- Oersacrament *zie bij oersacrament*

Sacramentele oorzakelijkheid *zie symbooloorzakelijkheid*

Schepping en verbond 25-27, 122-14, 134, 153, 191, 213, 237

Soteriologie 67, 70, 112

Symbool 65-71, 76, 77, 145, 200, 204, 210, 224, 240

- Lichaam-ziel *zie bij ziel*

Symboolontologie 65-67, 200, 202, 204, 240

Symbooloorzakelijkheid 65, 67, 71, 74-76, 78, 205, 210

Symbooltheologie 68

Symboolwerkelijkheid 71

Transcendentale filosofie/vraag 30, 31, 99, 185, 197, 199, 201

Transcendentale ervaring 33, 40, 42, 44, 59, 62-65, 78, 83, 84, 181, 184, 185, 190, 192-194, 196-200, 202-204, 212, 234-236, 242, 243

Transcendentiaal niveau 32, 40, 44, 55-57, 63, 72, 75, 79, 84, 96, 184, 190, 191, 193, 194, 201, 216, 234

Triniteit

- Economische 20, 86-88, 93, 94, 169, 171, 173, 176, 178, 227, 231, 245
- grondaxioma 86, 89
- Hypostase (persoon – personen) 69, 87 95, 173, 249
- Immanent(e) 16, 87, 93, 95, 123, 169-179, 226-22232, 239, 245

Triniteitsleer 21, 26, 43, 68, 85, 86,
95, 115, 123, 169, 170, 182, 189,
192, 200, 205, 226, 229-231

Verbond *zie schepping en verbond*

Verlangen 38, 44, 46, 47, 49, 52, 54-
58, 76, 90, 133, 134, 196, 227

Vermaning, vermanende werk van de
Geest 27, 116, 187, 189, 210, 211,
215, 217, 238, 241, 243

Vernemen 34, 67, 106, 127-132, 135,
136, 143, 155, 179, 187, 191, 194,
195, 233, 237, 238, 242

*Weisung (Einweisung, Zurechtwei-
sung, Unterweisung) des Sohnes*
112, 114-116, 120, 187, 239

Zalige schouwing Gods (*Visio Beati-
ficia*) 34, 38, 39, 41, 42, 51, 90-
92, 183, 202, 203,

Zelfbepaling 158, 159, 167, 225

Ziel (ziel en/van lichaam) 66, 123,
127-132, 135, 151, 153, 162, 187,
188, 194, 195, 200, 213, 238, 239

*Zurechtweisung zie Weisung des
Sohnes*

CURRICULUM VITAE

De auteur werd in 1976 te Huizen geboren. Daar haalde hij zijn VWO-diploma, waarna hij in 1995 het basisjaar van de Evangelische Hogeschool (EH) in Amersfoort volgde. In 1996 begon hij met de studie theologie aan de Universiteit van Utrecht en tegelijkertijd met de kerkelijke opleiding van de Nederlandse Hervormde Kerk, die hij in respectievelijk 2003 en 2004 afrondde. Vanaf 2005 tot 2010 was hij als predikant verbonden aan de (toen nog) Hervormde gemeenten te Varik en Heesselt, vanaf 2010 tot heden aan de Hervormde gemeente te Berkel en Rodenrijs. De auteur is gehuwd en heeft drie kinderen.